



کتاب

۵

نور کشفی مرصع حسن

جلد ۱

- (۱) چشم باطن سے کوئی گر علم حیدر دیکھا - لکھنؤ کے لکھنؤ شالی معصوم دیکھا
- (۲) رسی شیشائی سے خودی حب حیدر تیرا - رومی شکر توں عیاں دیکھا
- (۳) پیار آئی حب لب کوثر معصوم دیکھا - دیکھا میں جس پر ہم دیکھا
- (۴) لکھنؤ کی وہی رانی اور میں پر خرم - حیدر با حبت کو افرح دیکھا
- (۵) دیکھا کاشمیر کے تپتپو تپت - کوئی دشت عمارت دیکھا
- (۶) خندہ خندان دیکھا خرم - حیدر با خرم دیکھا
- (۷) چاندی دیکھا دیکھا دیکھا - دیکھا دیکھا دیکھا
- (۸) دور حیدر دیکھا دیکھا - آج دیکھا دیکھا
- (۹) دیکھا دیکھا دیکھا دیکھا - دیکھا دیکھا دیکھا
- (۱۰) دیکھا دیکھا دیکھا دیکھا - دیکھا دیکھا دیکھا
- (۱۱) دیکھا دیکھا دیکھا دیکھا - دیکھا دیکھا دیکھا
- (۱۲) دیکھا دیکھا دیکھا دیکھا - دیکھا دیکھا دیکھا
- (۱۳) دیکھا دیکھا دیکھا دیکھا - دیکھا دیکھا دیکھا
- (۱۴) دیکھا دیکھا دیکھا دیکھا - دیکھا دیکھا دیکھا
- (۱۵) دیکھا دیکھا دیکھا دیکھا - دیکھا دیکھا دیکھا
- (۱۶) دیکھا دیکھا دیکھا دیکھا - دیکھا دیکھا دیکھا
- (۱۷) دیکھا دیکھا دیکھا دیکھا - دیکھا دیکھا دیکھا
- (۱۸) دیکھا دیکھا دیکھا دیکھا - دیکھا دیکھا دیکھا
- (۱۹) دیکھا دیکھا دیکھا دیکھا - دیکھا دیکھا دیکھا
- (۲۰) دیکھا دیکھا دیکھا دیکھا - دیکھا دیکھا دیکھا

Majid Ali

فَلَمْ يَجْأَ الْحَقُّ وَالْبَاطِلُ الْبَاطِلُ كَانَ زَهْوَقًا

ترجمہ حقائق و حقائق

کتاب النبوة

مرتبہ

جناب فخر الانفال مولانا مولوی سید محمد رضی صاحب مولوی فاضل

زنگی پوری دام فیض

مطبعہ دارالکتاب کتب خانہ دارالکتاب

۸۳۷
۸۳۷



کتاب

کتاب خانہ دارالکتاب

کتاب خانہ دارالکتاب

کتاب خانہ دارالکتاب



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله

محقق الاطباء ابن الطاهر رحمہ اللہ

اما بعد حقیر محمد رضی زنگی پوری عرض کرتا ہے کہ جناب سلطان المحققین سید المتکلمین علامہ قاضی نور اللہ الشوشتری المعروف بہ جناب شہید ثالث رضی اللہ عنہ کی کتاب مستطاب احقاق الحق کے ترجمہ کا یہ تیسرا حصہ ہے جس میں مسئلہ نبوت کے مباحث کا توضیحی ترجمہ درج کیا جا رہا ہے۔ خداوند عالم اسے لوگوں کی ہدایت کا ذریعہ قرار دے

قول علامہ اعلیٰ اللہ مقامہ | مسئلہ رابعہ نبوت کے بیان میں۔ اور اس میں کئی مباحث ہیں۔
بحث اول۔ جانتا چاہیے کہ یہ دین کی بڑی اصل ہے اور اسی سے مسلم و کافر کے درمیان فرق واقع ہوتا ہے۔ لہذا اس کی طرف توجہ مبذول اور اس پر دلیل قائم کرنا واجب ہے اور نبوت کے اثبات کیلئے خواہ عموماً ہو یا خصوصاً ان دو مقدموں کے سوا اور کوئی طریقہ نہیں ہے۔ ادن میں سے ایک مقدمہ یہ ہے کہ نبی نے یہ دعوے کیا کہ پروردگار عالم نے اوں کو تمام خلق کی طرف مبعوث برسات کیا ہے اور اس نے تصدیق کی غرض سے اس کے دعوے کے موافق معجزہ بھی ظاہر کیا۔ اور دوسرا مقدمہ یہ ہے ہر وہ شخص جسکی خداوند عالم تصدیق کرے (اپنے دعوے میں) صادق ہوگا۔ اشاعرہ ان دونوں مقدموں کے قائل نہیں ہیں (اس لئے مطلقاً نبوت کو ثابت نہیں کر سکتے) پہلا مقدمہ تو اس لئے (مغید نہیں ہو سکتا) کہ ادن کے نزدیک یہ محال ہے کہ خداوند عالم کسی غرض و غایت سے کوئی کام کرے پس (اس بنا پر) یہ کہنا جائز نہ ہوگا کہ خدا نے عموماً رسالت کے ہاتھوں پر اسی غرض سے معجزہ کو ظاہر فرمایا ہے کہ اس کے کلام کی تصدیق اور دعوے کی تصحیح کرے بلکہ دروغ کسی غرض کے انھیں عبث کام کیا ہے اور اس طرح معجزہ کے اظہار کا نبی کیلئے حجت ہونا ممکن نہیں کیونکہ اگر

ہم (افعال آئینہ کا مطلقاً اغراض پر مبنی ہونا تسلیم کرتے ہوئے فقط) اس امر میں شک کریں کہ فعل معجزہ کی غرض تصدیق ہی ہے یا اور کچھ تو اس شک کے ساتھ (اوس معجزہ سے) مدعی نبوت کے صدق پر استدلال کرنا ناممکن ہو گا پھر جبکہ یہ یقین کر لیا جائے کہ اوسکی غرض تصدیق نہیں ہے تو مدعی نبوت کے صدق کا جزم کیونکر حاصل ہو سکتا ہے۔

اور دوسرا مقدمہ اوسکے مذہب کے بنا پر اس لئے تمام نہیں ہو سکتا کہ وہ خدا تعالیٰ کے مطروحات تمام قبائح کو منسب کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو شخص بھی نبوت کا دعویٰ کرتا ہے عام اس سے کہ وہ صادق ہو یا کاذب اوس کا دعویٰ خدا تعالیٰ ہی کا فعل و اثر ہوتا ہے (خود اوس شخص کا فعل اختیار نہیں ہوتا اور اتنا ہی کیا) تمام انواع شرک و معاصی و ضلالت جو عالم میں پائی جاتی ہیں خدا تعالیٰ ہی کی طرف سے ہوتی ہیں پس اس قول کے ساتھ کیونکر معلوم کیا جاسکتا ہے کہ شخص جس کی تصدیق خدا نے کی ہے اپنے دعوے میں سچا ہی ہے کیونکہ (قول مذکور کی بنا پر) جائز ہو گا کہ وہ اپنے دعوے میں جھوٹا ہو اور یہ اضلال خود خدا تعالیٰ کی جانب سے ہو جس طرح دیگر اسباب ضلالت اوسی کے فعل سے وجود میں آتے ہیں پس عاقل کو اس پر نظر کرنی چاہیے کہ آیا ایسے مذہب کی طرف جانا بھی جائز ہو گا جس سے نہ کسی نبی کی نبوت کا ثابت کرنا ممکن ہو سکے اور نہ شرائع الہیہ میں سے کسی شریعت کے حق ہونے کا جزم و یقین حاصل ہونا ممکن ہو؟ حالانکہ خدا تعالیٰ نے بعثت رسل سے مکلفین کے تمام اغذار کو قطع کر دیا ہے اور فرمایا ہے کہ (بعثت رسل اسی لئے واقع کی گئی) تاکہ اوسکے بعد لوگوں کی کوئی حجت خداوند عالم پر باقی نہ رہ جائے۔ بھلا خدا تعالیٰ کے اور اس سے بڑی حجت اور کیا ہو سکتی ہے اور اس سے عظیم تر اور کونسا عذر ہو سکتا ہے کہ اوس سے بندہ یہ کہے کہ خود تو نے ہی عالم کو گمراہ کیا اور اُن میں ضرور و قبائح کو خلق کیا اور نبوت کا دعویٰ کرنے والی ایک جماعت ایسی ظاہر ہوئی جس میں تو نے جھوٹ کو خلق فرمایا تھا اور اوسکے ساتھ دوسروں نے بھی (جو حقیقت سچے تھے) نبوت کا دعویٰ کیا اور تو نے اُن کے صدق کو معلوم کرنے کا کوئی طریقہ ہمارے لئے قرار نہیں دیا اور نہ اُن شرائع کی صحت کو جانسنے کی کوئی دلیل معین کی جنکو وہ لوگ لیکر آئے تھے پس اگر ہم نے عدم امتیاز کے سبب اُن کی تصدیق نہ کی اور اُن شرائع کو نہ مانا تو ہمارا کیا قصور؟) پس (اسوقت) خدا تعالیٰ کی حجت کا منقطع ہو جانا لازم ہو گا پھر کیا کسی مرد مسلم کیلئے یا ہر اوس شخص کیلئے جو خدا کے عقاب سے فاعف اور اوس کے عذاب سے نجات کا طالب ہو اس قول کو اختیار کرنا جائز ہو گا؟

لنعود بالله من الدخول فی الشہانتھی

قول ابطال

مصنف (یعنی علامہ علی) نے اپنے اس کاذب اور طریق عقل سے خارج کلام کو بعینہ مسئلہ خلق اعمال میں ذکر کیا ہے اور وہاں ہم اس کا جواب دے چکے ہیں لیکن جبکہ اس مقام میں اس کلام کو دوبارہ ذکر کیا ہے تو ہم کو بھی اعادہ جواب کا بار اٹھانا لازم ہے پس ہم کہتے ہیں کہ اول دو مقدموں میں سے جن پر ثبوت نبوت کے موقوف ہونے کا دعوے کیا ہے پہلا مقدمہ (اور وہ کبھی نے دعوے رسالت کیا اور خدا نے اس کے دعوے کے موافق بغرض تصدیق معجزہ ظاہر فرمایا) درست نہیں کیونکہ اس سے پہلے ہم واضح کر آئے ہیں کہ اظہار معجزہ کی غایت اور اس کی حکمت و مصلحت یہ ہوتی ہے کہ خدا تعالیٰ نبی کے دعوے کی تصدیق کرے اور یہ منحصر اس پر موقوف ہے کہ خدا کا معجزہ ظاہر کرنا حکمت و مصلحت و غایت پر مشتمل ہو۔ غرض اور اس علت غائیہ کے ثابت کرنے پر موقوف نہیں ہے جو (خدا تعالیٰ کیلئے) موجب نقص و احتیاج ہو پس پہلا مقدمہ شاعرہ کی رائے کی بنا پر ثابت ہو گیا اور جو کچھ مصنف نے اول پر وارد کیا ہے۔ باطل ہو گیا۔ اور دوسرا مقدمہ یعنی جس کی خدا تصدیق کرے وہ صادق ہوگا تو اس کو شاعرہ بھی ثابت کرتے ہیں اور اس پر دلائل حقہ صریحہ سے استدلال کرتے ہیں اور خدا تعالیٰ کا اول قبائح کو خلق کرنا جو نسبت اس کے قبیح نہیں ہوتیں اس کو مستلزم نہیں ہے کہ ہر صادق و کاذب مٹی نبوت کا دعوے اسی کی جانب سے وجود میں آئے آخر اس کلام سے کہ "ہر حق و مبطل کا دعوے خدا ہی کی جانب سے ہوگا" کیا مقصود ہے؟ آیا یہ مراد ہے کہ اس کے ارادات بخلق الہی وجود میں آئینگے؟ تو اس کی صحت میں کلام نہیں کیونکہ فعل کو خدا ہی خلق فرماتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ وہ (دعوے) خدا کا پسندیدہ ہوگا اور وہ صادق و کاذب دونوں کو مبعوث برسات کرتا ہے؟ تو یہ باطل صریح ہے۔ کیونکہ خدا تعالیٰ اپنے بندوں کے کفر و ضلال پر راضی نہیں ہوتا اگرچہ وہ اسی کے خلق و تقدیر سے صادر ہوتے ہیں جیسا کہ تم بار بار سن چکے ہو اور جو شخص نبوت کا دعوے کرتا ہے اور خدا کی طرف سے مبعوث ہوتا ہے اس کی تصدیق کے لئے معجزہ ظاہر کرنے پر عادت الہیہ جاری ہے اور وہ اس سے کبھی متخلّف نہیں ہوتی اور (اسی طرح) خدا تعالیٰ کی وہ عادت جس کے برخلاف ہوتا بمنزلہ محال عادی کے ہے اس امر پر جاری ہے کہ جھوٹے کے ہاتھ پر معجزہ کا اظہار نہ ہوا اور حاصل کلام یہ ہے کہ شاعرہ اس کے قائل ہیں کہ کوئی شے خدا تعالیٰ پر واجب نہیں اس لئے کہ وہ مالک مطلق ہے اس پر کوئی شے واجب نہیں ہو سکتی اور (مصنف نے) یہ جو کہا ہے کہ اس کی معرفت کس طرح حاصل ہو سکتی ہے کہ یہ شخص جسکی تصدیق خدا نے کی ہے اپنے دعوے میں صادق ہے؟ تو ہم (جواب میں) کہتے ہیں کہ اسکی شناخت معجزہ ہی سے حاصل ہوگی یہ قول کہ (بنابر مذہب شاعرہ) جائز ہوگا

کہ کاذب کے ہاتھ پر خدا معجزہ ظاہر فرمائے تو (اس کی بابت) ہم کہتے ہیں کہ اس جواز سے تمہارا مقصود کیا ہے آیا امکان عقلی؟ (یعنی عقلاً کاذب کے ہاتھ پر معجزہ کا اظہار ممکن ہوگا) تو ہم کہتے ہیں کہ (ہاں) یہ عقلاً ممکن ہے۔ یا یہ ارادہ کرتے ہو کہ ایسا واقع ہونے کو عقل باعتبار عادت بھی تجویز کرتی ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ ایسا ہونا عادت کے اعتبار سے محال ہے اور علم عادی ہم کو یہ بتاتا ہے کہ عادت اللہ اس پر جاری نہیں ہے (کہ جھوٹے کے ہاتھ پر معجزہ ظاہر فرمائے) جس طرح (اسی عادت الہیہ پر نظر کر کے) ہم کو اس کا یقین حاصل ہے کہ فلان پہاڑ اس وقت سونے کا پہاڑ نہیں بن گیا ہے (اگرچہ عقلاً ایسا ہو جانا محال نہیں ہے) پس جو کچھ مصنف نے ذکر کیا ہے وہ شاعرہ پر لازم نہیں آتا۔

قول احقاق

فاضل مخاطب نے اس جواب میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ بہت سی وجہوں سے

منقوض ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ (محبیب کا) بالخصوص اسی مقام میں یہ کہنا کہ

میں کلام کا اعادہ کرتا ہوں کوئی وجہ (معقول) نہیں رکھتا اس لئے کہ اس کے کلام کے سب ہی مراتب

اعادہ ہیں اپنی قوم کی اون باتوں کا جن کو مصنف نے نقل فرمایا ہے۔ غایت الامر یہ کہ یہ اعادہ اسی

طریقہ پر واقع ہوا ہے جیسے بیل اپنی ایک چبائی ہوئی شے کو دوبارہ (حلق سے) باہر لانا ہے اور اس کو

(پہلے سے) زیادہ شکستگی و محنت پہنچاتا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ شاعرہ کی رائے کی بنا پر

پہلے مقدمہ کی توجیہ میں جو کچھ کہا ہے وہ بالکل غیر موجب (اور بیفائدہ) ہے کیونکہ مصنف قدس سرہ نے اپنے

کلام میں تعمیم رکھی ہے اور "لغرض من الاضرار و غایت من الغایات" کہا ہے پس وہ اس مقام

کو بھی شامل ہے جس کا افعال الہیہ میں معتبر ہونا فاضل مخاطب نے تسلیم کیا ہے پس یہ کلام مصنف کے

کلام کو دفع کرنے والا جواب کیونکر ہو سکتا ہے ہاں اگر جواب میں یہ کہتے کہ اشعری مطلق غایت کا انکار

نہیں کرتے تو البتہ ہو سکتا تھا لیکن (یہ کہنا ممکن نہیں اس لئے کہ وہ مطلق غایت و غرض کی نفی کرتے ہیں

جیسا کہ کتابوں میں مذکور ہے پس دفع الزام کیلئے اشعری کی طرف سے یہ کہنا کہ مطلق غایت (افعال الہیہ

میں ثابت ہے و کالہ فضولیہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ اشعری مطلق غایت و غرض کی نفی کرتے ہیں عام اس

سے کہ وہ علت غائیہ کے معنی میں ہو یا فائدہ و مصلحت کے اور وہ اس (فائدہ و مصلحت) کے قائل کیونکر ہو سکتے

ہیں جبکہ تصریحاً یہ کہہ دیا ہے کہ کسی فعل میں کوئی ایسی جہت نہیں ہوتی جو اس کو حسن یا قبیح ٹھہرائے خواہ اس کی

ذات کے اعتبار سے ہو یا صفت لازمہ اور دیگر جہات و اعتبارات کے لحاظ سے جیسا کہ حسن و قبیح

افعال کے بحث میں پہلے مذکور ہو چکا ہے اور اگر وہ اس قول کے قائل ہوتے جس کا اعتراف مخاطب

نے اون کی جانب سے کیا ہے تو وہ فاضل تفسارانی پر جو کہ اون کے اتباع متبعین میں سے ہیں بخفی نہ

رہ جانا اور وہ شرح مختصر الاصول کی شرح میں ادن کی رو کرتے ہوئے یہ نہ کہتے کہ "حق تو یہ ہے کہ بعض افعال خصوصاً شرعیہ احکام و مصالح کے علل ظاہر ہیں مثلاً حدود و کفارات کا واجب اور مسکرات کا حرام کرنا اور ایسے ہی دیگر احکام کے علل و مصالح ظاہر ہیں اور فصوص (قرانیہ) بھی اس پر شہادت دے رہی ہیں کہ بعض افعال الہیہ غرض و غایت پر مبنی ہیں جیسا کہ خدا تعالیٰ کے ان اقوال سے (ظاہر ہوتا ہے) " (۱۱) وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون (۲) ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل (۱۲) فلما تقيت منها وطرا ذبحناها لعلنا يكون على المؤمنين الية اور اسی سبب سے ایک مختصر جامع کے سوا کسی کے نزدیک قیاس حجت قرار پاتا ہے لیکن اس کی تعمیم (یعنی ہر فعل الہی کا اس طرح غرض و غایت پر مبنی ہونا) البتہ محل بحث ہے اچھے کلامہ بالجلد اگر نزاع (در اصل اس حکم میں نہ ہوتی کہ آیا افعال الہیہ کی کوئی غایت ہوتی ہے یا نہیں بلکہ) فقط نشاء حکم کی تعبیر میں ہوتی کہ غرض علت غائیہ سے نہیں بلکہ مصلحت و غایت سے تعبیر کرنا چاہیے جیسا کہ فاضل مخاطب نے کیا ہے تو وہ تخصیص محبت کر کے (اشاعرہ و معتزلہ کے درمیان) محاکمہ کرنے پر مضطر نہ ہو جاتے (جو محبت افعال میں گزر چکا ہے) خلاصہ یہ کہ الفاظ علت غائیہ و غرض و مصالح تقریباً ایک ہی معنی رکھتے ہیں ادن کے درمیان بہ تکلف فرق پیدا کرنا اور ایک سے دوسرے کی طرف بھاگنا جیسا کہ کتاب بعض تاخرین نے کیا ہے محض مرض حناق کی تنگی کے سبب سے واقع ہوا ہے نہ کہ تحصیل اتفاق کی غرض سے لیکن بہر صورت اتفاق ہو جاتا ہے اگر علت غائیہ و مصلحت و حکمت متقارب المعنی لفظیں ہیں تو حصول اتفاق ظاہر ہے لیکن اگر علت غائیہ کے معنی کچھ اور ہیں جیسا کہ لوگ انکار کرتے ہیں تو ہم بھی اس انکار میں ادن کے شریک ہیں کیونکہ ہمارا مدعا محض غایت بمعنی مصلحت و حکمت ہی کا ثابت کرنا ہے جس کا اقرار یہ لوگ بھی کرنے لگے لہذا اتفاق بہر صورت حاصل ہو گیا اور یہ مقام مسرت ہے نہ خسر و دلیل نے ابو الحسن اشعری کو (افعال الہیہ کے) مبنی برعل ہونے کے انکار کی طرف کھینچا ہے اور وہ یہ کہ (اس صورت میں) پروردگار عالم کا اپنے مخلوق سے متاثر ہونا لازم آئیگا وہ جس طرح تحلیل کی نفی کرتی ہے اسی طرح رعایت مصالح کی بھی نفی کرتی ہے (یعنی بہر صورت تاثر مخلوق سے لازم آئیگا لہذا کوئی وجہ نہیں کہ اس کی طرف افعال میں اثبات مصالح کی نسبت دیا جائے ہم اس دلیل کو مع ادب کے مفاسد کے اوائل کتاب میں ذکر کر چکے ہیں۔ واللہ الموفق للصواب۔

اور تفسیری وجہ۔ یہ ہے کہ دوسرے مقدمہ کی توجیہ میں جو کچھ ذکر کیا ہے وہ درود (باطل) ہے شق اول (یعنی ہر حق و مصلحت کا دعویٰ بخلق الہی واقع ہوتا ہے) میں یہ کہنا کہ "وہمین کوئی کلام نہیں" کوئی دھوکے سے محل کلام ادن میں سے بعض تو وہ ہیں جو خلق افعال کی بحث میں گزر چکے ہیں اور ایک یہ ہے

کہ جب صادق و کاذب دونوں کا دعویٰ خدا تعالیٰ ہی کا مخلوق ہو گا اور قبائح میں سے کوئی شے
 اس کے لئے قبیح نہ ہوگی تو کیونکر معلوم ہو سکے گا کہ یہ قبیح منہی عنہ ہے اور خدا نے مدعی نبوت میں خلق کر دیا
 ہر اور بندے کے کسب کو اس کے موافق جاری کیا ہوتا کہ (یہ معلوم کر کے) ہم اس کو قبول نہ کریں یا یہ حسن اور برکتا پسندیدہ ہو
 تاکہ ہم اس کا اتباع کریں۔ اور یہ اعتراض کرتا کہ خدا اپنے بندوں کیلئے کفر و ضلال کو پسند نہیں کرتا محض اسی وقت فائدہ دیکھتا ہے جبکہ
 وہ ان کوئی ایسی وجہ موجود ہو جس سے عقل کے نزدیک کفر و ضلال پر غیر (ایمان و ہدایت) کو مستند ہو کر جو کذب شاعر کی بنا پر ذاتی و صنفی
 اعتبار سے ہر طرح کے حسن قبیح سے متصف نہ ہونے میں سب افعال برابر ہیں (اون میں سے کوئی نہ حسن سمجھا جاسکتا
 ہے نہ قبیح) تو پھر مکلف اس امر کی طرف کیونکر رہا کرتا ہے کہ یہ دعویٰ جو مدعی نبوت میں خلق
 کیا گیا ہے حسن و پسندیدہ خدا تعالیٰ ہے یا قبیح و نا پسندیدہ ہے (تاکہ اس کا اقرار یا انکار کر سکے)
 اور جواز کی تردید میں یہ جو کہا ہے کہ "آیاتم امکان عقلی مروا لیتے ہو الخ" "تو اس میں جو کچھ سخن سازی
 و دروغ بانی موجود ہے وہ مخفی نہیں اس لئے کہ یہاں امکان عقلی کو تجویز عقلی بحسب لعادة کا مقابل قرار
 دیا ہے حالانکہ (ان دونوں تقابل نہیں ہے بلکہ) اس مقام میں تقابل امکان عقلی اور امکان حادی
 کے درمیان ہے کاش مجھے معلوم ہو جاتا کہ آخر تجویز عقلی بحسب لعادة کے معنی کیا ہیں؟ بالکل ہم شق اول
 کو اختیار کر کے کہتے ہیں کہ یہاں امکان عقلی بمعنی "تجویز العقل وقوع الکذب" مراد ہے (یعنی عقل کا تجویز
 کرنا کہ خداوند عالم سے کذب واقع ہو سکتا ہے) پس اس بنا پر دلیل مصنف کا حاصل یہ ہو گا کہ یہ تقدیر
 نفی قبیح عقلی کذب خداوند عالم پر متنع عقلی رہا بین معنی نہیں رہ جاتا کہ عقل اس کے نہ صادر ہونے کا
 یقین کرے اس لئے کہ یہ یقین محض اسی دلیل سے ہو سکتا ہے کہ اس سے قبیح کا صادر ہونا عقلی قبیح
 (پھر جبکہ اسی کی نفی کر دی گئی تو عقل کذب کے نہ صادر ہونے کا یقین کیونکر حاصل کر سکتی ہے) اور
 جب کہ عقل کو خداوند عالم سے قبیح کے صادر نہ ہونے کا یقین حاصل نہ ہوا تو یہ تجویز کر سکتی ہے کہ وہ
 کاتب کے ہاتھ پر بھی معجزہ ظاہر کر سکتا ہے اور جب عقل نے یہ تجویز کر لیا تو اثبات نبوت کا باب
 سد ہو گیا پھر کسی نبی کی نبوت ثابت نہیں ہو سکتی جیسا کہ مصنف قدس سرہ نے فرمایا ہے اور حاصل
 کلام یہ کہ جب شاعر نے یہ اعتراضات کر لیا کہ خداوند عالم کے لئے کاذب کے ہاتھ پر معجزہ ظاہر فرماتا اور
 اس کی تصریح کرنا جائز ہے تو محض یہ دعویٰ کہ ایسا واقع نہ ہونے کا یقین حاصل ہے (اثبات نبوت
 کے لئے کافی نہیں ہے۔ کیونکہ یہ جوئے بدیہی نہیں ہے (جو دلیل سے ثابت کئے جانے کا محتاج
 نہ ہو) بلکہ اس کو ثابت بھی کرنا لازم ہے (یعنی فی الواقع ایسا کبھی نہیں ہوا کہ خدا نے کاذب کے ہاتھ
 پر معجزہ ظاہر کیا ہو) تاکہ اس سے نبوت ثابت کیجا سکے اور اس پر طریقہ اشعری کے بنا پر کسی طرح

کی کوئی دلیل قائم نہیں ہو سکتی نہ شرعاً (کوئی دلیل قائم ہو سکتی ہے) کیونکہ ثبوت نبوت سے پہلے شرع ثابت نہیں ہوتا اور نہ عقلاً (کوئی دلیل حاصل ہو سکتی ہے) اس لئے کہ پہلے ہی فرض کیا چکا ہے کہ افعال میں نہ ادن کی ذات کے اعتبار سے کوئی ایسی وجہ پائی جاتی ہے جو ادن کو حسن یا قبیح تھیرائے اور نہ صفات و اعتبارات کے لحاظ سے جس سے عقل ادن کے حالات پر استدلال کر سکے کہ وہ حسن ہیں یا قبیح اور موجب رضا ہے آہی ہیں یا اوس کے غضب کے باعث۔ اور عادت کے اعتبار سے (کوئی دلیل قائم ہو سکتی ہے) اس لئے کہ پہلے مذکور ہو چکا کہ عادت کے یہ معنی ہیں کہ کوئی امر بار بار وجود میں آئے بغیر اس کے کہ اوس میں کسی علاقہ عقلیہ (اور حکم عقل) کا دخل ہو پس یہ بات سب سے پہلے نبی بلکہ دوسرے نبی کیلئے بھی حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ عارض نبی جو خاتم الانبیاء ہیں ادن کے معجزہ کی بابت بھی مفید نہیں ہو سکتی اس لئے کہ آپ جن اہل جاہلیتہ کی طرف مبعوث کئے گئے تھے ادن کی نشوونما ایام فترت رسل میں ہوئی تھی اکثر لوگوں کو اس پر اطلاع نہ تھی کہ انبیاء کے سابقین کے حالات و معجزات کیا تھے اور ادن میں عادت کیونکر جاری تھی پس (اس حالت بے خبری میں) معنی نبوت کے صدق و کذب کا علم عادی ادن کو کیونکر حاصل ہو سکتا تھا۔ پس حجت کا منقطع اور باب اثبات نبوت کا مبرور ہو جانا لامحالہ لازم آئیگا اور جس طرح ہم نے تقریر دلیل و توضیح میں کی ہے اوس سے ظاہر ہو گیا کہ کلام مصنف علامہ میں جو حقائق بالہام موجود ہیں ادن کو کثرات اور طامات (کلام باطل و بے ہودہ) سے تنبیہ دینا نا فسل مخاطب کا محض تعصب فاسد اور زور و غلبہ فروغ ہے۔

قول علامہ علیہ الرحمۃ

بحث ثانی اس امر کی بابت کہ انبیاء معصوم ہیں۔ فرقہ امامیہ کا انکار ہے اس امر پر کہ انبیاء جملہ صفات و کمالات سے معصوم اور تمام گناہوں سے منزہ ہیں خواہ قبل نبوت ہو یا بعد نبوت اور عہد ہوا یا سہواً اور اسید طرح) ہر ذلیل و منقہ اور ادن تمام امور سے جو خست نفس و ذنات طبع کی دلیل ہوں پاک ہیں مگر اس بارے میں اہل سنت نے بالعموم ادن سے مخالفت کی ہے اور انبیاء سے معاصی کا صادر ہو جانا جائز بتایا ہے اور بعضوں نے تو کفر کو قبل نبوت بھی ادن پر جائز بتایا ہے اور ان سے سہو و غلطی کا واقع ہونا تجویز کیا ہے اور رسول خدا صلعم کی طرف قرآن کو بھول جانے اور ادن کلمات کو بڑھنے کی نسبت دی ہے جو موجب کفر میں جہانچہ کہتے ہیں کہ ایک دن آنحضرت صلعم نے نماز صبح میں سورہ نجم کی تلاوت فرمائی اور اس میں آیت

افرايت من اللات والعزى ومنوة الثالثة الاخرى کہ تالله الغامرة العلى من الشفاء

پڑھ گئی گویا آپ نے اس کا اقرار کیا کہ اُن بتوں سے شفاعت کی امید کیجاتی ہے خدا کی
پناہ اس کلام کفر سے جسکے کہنے کی طرف آنحضرتؐ کو منسوب کیا گیا ہے آخر یہ حضرات ہنس
کل (بروز قیامت) رسول اللہ صلعم کے سامنے کیا عند پیش کرینگے (کیا غضب ہے کہ آپ نے
بتوں کی عبادت ہی کی بدولت تو اپنے بہت سے اعزہ و اقارب کو قتل کیا اور خدا کے معاملہ میں
کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کی پروا نہ کی اور آپ کی طرف ایسے قول کی نسبت دی جاتی
ہے جو موجب شرک و کفر ہے آپ کا منصب تو ہدایت عالم تھا (پھر یہ کلمہ کفر منہ سے نکالنا
کیسا؟) انواع ضلالت میں کوئی نوع اس سے بڑھا تو ہو نہیں سکتی۔ آخر یہ (کلمہ کفر)
خدا تعالیٰ کے اس قول لیسلا یكون للناس علی اللہ حجة بعد الرسل کے ساتھ کیونکر
جمع ہو سکتا ہے (یعنی باوجود اس کلمہ کفر و ضلال کے آپ کی بعثت اس لئے کیونکر کی جاسکتی ہے کہ لوگوں کو
خدا کے سامنے حجت پیش کرنے کا موقع باقی نہ رہ جائے) کیا اس سے بڑی حجت اور ثبوت بھی ہو سکتی
ہے کہ بندہ (خدا سے) یہ کہے کہ تو نے ہی تو ہمارے پاس ایسے رسول کو بھیجا تو جو شرک و کفر و تعظیم اصنام
کی طرف دعوت دیتا تھا (پھر جاری کیا خطا ہے) بے شبہ اُن لوگوں پر جو اس قول کے قائل ہیں
خدا تعالیٰ کا یہ ارشاد صادق آتا ہے کہ ما قدر و الله حق متدرہ انتی

قول البطل | تمام اہل ملل و شرائع کا اس پر اجماع ہے کہ انبیاء اُن باتوں میں عہد اجموت بولنے سے
معصوم ہیں جن کی سچائی پر معجزہ دلالت کرتا ہے مثلاً عواہے رسالت اور وہ
امور جن کو وہ خدا کی طرف سے خلق تک پہنچاتے ہیں کیونکہ اس بارے میں دن کیلئے کذب و افتراء
عقلاً جائز ہو تو معجزہ کی دلالت کا ابطال لازم آئیگا۔ (یعنی معجزہ دلیل صدق نہ رہے گا) اور یہ محال
ہے۔ اور اس امر کی بابت کہ امور مذکورہ (دعوت رسالت وغیرہ) میں اُن سے بطریق سادہ
و نسیان کذب کا صاد ہونا جائز ہے (یا نہیں علماء کے درمیان) اختلاف ہے اور ستاد ابو اسحاق
اور بہت سے علماء اعلام نے اس کا انکار کیا ہے اس لئے کہ معجزہ اس بات پر دلالت کرتا
ہے کہ وہ تبلیغ احکام میں سچے ہیں پس اگر اس میں غلط جائز ہو (یعنی وہ فی الواقع صادق نہ ہوں)
تو دلالت معجزہ باطل ہو جائیگی اور یہ تا کی ہے۔ رہا عاصی کا سوال تو وہ یا کفر میں یا نہی میں اگر کفر
میں تو ان سے قبل نبوت و بعد نبوت معصوم ہونے پر امت کا اجماع ہے اس میں کسی کو اختلاف
نہیں ہے (البتہ) فرقہ شیعوں نے انبیاء کے لئے بطریق تقیہ انکار کفر و من و قت جائز بتایا ہے جبکہ
اُن کو خون ملاکت تھا (لا حول و لا قوت الا باللہ) انکی دعوت کا انکار لازم آتا ہے جو قطعاً باطل

[illegible]

خداوند عالم کے اس قول سے "ان کنتم تحبون الله فاتبعونی بحبہ" (اگر تم خدا سے محبت رکھتے ہو تو میری پیروی کرو کہ اس سے خدا بھی تم کو دوست رکھے گا) یہ دلیل جو سفار و کبار و ذاریت انبیاء کی عصمت کے وجہ کو ثابت کرتی ہے اشاعرہ نے بیان کی ہے اور اس میں فرقہ شیعہ متوافقہ حاضر ہے ہیں معلوم ہوا کہ اشاعرہ اس رائے میں شیعوں کے موافق ہیں کہ انبیاء کا سفار و کبار اس سے معصوم ہونا واجب ہے۔ البتہ سفار کی بابت محض تجویز عقلی ایک دوسری دلیل کے سبب جو تحقیق عصمت میں عنقریب ایسی بیان کرتے ہیں (اون کے واقع ہونے کے قائل نہیں ہیں)۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر انبیاء گناہ کریں تو اذن کی شہادت کار و کرنا یقیناً لازم ہوگا اس لئے کہ بالاجماع قاضی کی شہادت قبول نہیں کیا سکتی اور لازم (یعنی وجہ شہادت انبیاء بانہا باطل ہے) کیونکہ دنیا کی فطرت اور فانی شے میں جس کی شہادت مقبول نہ ہوگی اس کی شہادت قیاس کے دن دین قیم کے معاملہ میں کب سنی جائیگی اور یہ دلیل اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ گناہ کا بار سے کرب ہونے اور سفار پر اصرار کرنے سے معصوم ہونا واجب ہے کیونکہ یہی شہادت کا وجہ ہے۔

خبر و صغیر سے معذور ہونے پر یہ دلیل دلالت نہیں کرتی کیونکہ اس سے شہادت کار و کرنا بنا واجب نہیں ہوتا (تیسری دلیل یہ ہے کہ اون سے گناہ صادر ہو تو اذن بوجہ توفیق واجب و سر نش) کرنا واجب ہوگا کیونکہ اگر بالمعروف و نہی عن المنکر کا وجہ علم ہے مالاںکہ اون کو کسی طرح گناہ اندوینا بالاجماع حرام ہے نیز اگر وہ گناہ کے مرتکب ہونگے تو پروردگار عالم کے اس قول "ومن یصل الله ورسوله فان له من اجرهم" اور اس قول "لا تعذبنا الله علی القوم الظالمین" اور اس کلام بلامت و مذمت لہم تقولون ما لا تفعلون اور اس ارشاد اقامون الناس بالبر و تقسین انفسکم کے تحت میں داخل ہو جائیگا جس سے اون کا مستحق عذاب جہنم اور ملعون و مذموم ہونا لازم آئے گا اور یہ اجماعاً باطل ہے۔ یہ دلیل بھی تمام گناہوں سے یہ معصوم ہونے پر دلالت کرتی ہے ان (دلائل ثلثہ) کے علاوہ دوسری دلیل بھی ہیں جن کو امام رازی نے ذکر کیا ہے غرض (اس طویل کلام سے یہ ہے کہ اس شخص کا نصف علامہ) جو گناہ ہے کہ انبیاء کے مرتکب معاصی ہونے سے حجۃ اللہ کا ابطال لازم آتا ہے تو اشاعرہ کا مذہب اس سے برتر ہے کیونکہ انھوں نے تو عصمت پر یہ دلائل بیان کئے ہیں رہا اور جو گناہ گناہوں کا (انبیاء کے لئے) تجویز کرنا جو مکینہ ہیں پر دلالت نہیں کرتے تو اس کا سبب یہ ہے کہ گناہ صغیر و کبیرہ اور عمدہ و اذیہ ہوجائے گناہ پرست چھوڑے سے معاف کر دیا جاتا ہے اور

نہی بھی بشر ہوتا ہے اور بشر سے اس کا واقع ہو جانا بعینہ نہیں ہوتا۔ پھر تم کو معلوم ہو کہ اس معجزہ کی تحقیق معنی عصمت کی تحقیق کی طرف راجع ہے اور اشاعرہ کے نزدیک اذن کو اس اصل مسلمہ کی بنا پر کہ تمام چیزیں ابتداءً فاعل مختار (خدا ہی کی طرف منسوب ہیں) اسی کے خالق سے وجود میں آتی ہیں، عصمت کے معنی یہ ہونگے کہ خداوند عالم انبیاء کی ذوات میں گناہ کو خلق نہ کرے پس اس بنا پر انبیاء معدوم ہوتے ہیں کفر و کبار اور اذن صغائر جو خست و زوال کو ثابت کرتے ہیں (یعنی خدا ان باتوں کو اذن میں خلق نہیں کرتا) ہے اور صغائر (جو زوال و خست کو ظاہر نہیں کرتے) تو اشاعرہ اذن سے منسوم ہونے کے قائل نہیں اس لئے کہ وہ تارک کبیرہ سے منسوب ہے اس نص قرآن کے بموجب **إِنَّ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْأَشْجَارِ أَفْوَاحَهَا لَا يَأْكُلُونَ إِلَّا اللَّحْمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذَا أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذَا أَنْتُمْ أَجْنَةُ فِي بُطُونِ أُمِّهَاتِكُمْ فَلَا تَزْكُوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى**۔

یہ آیت بتا رہی ہے کہ جو شخص نوب کبیرہ و معاصی فاحشہ سے بچنے والا ہو اس سے چھوٹے گناہ جو سرزد ہوتے ہوں معاف کر دئے جاتے ہیں نیز آیت میں اس امر کی طرف اشارہ ہے جو وہ نوب کبیرہ کی خلقت و نشو و نما میں سے ہوتی ہے۔ اس لئے وہ اس خالق کی قدرت کو کثافت سے خالی نہیں ہوتا جو عصمت و خلعت کی مقتضی ہوتی ہے۔ پس بعض گناہ اذن سے معاف ہوا فن مقصداً ہے طبع سرزد ہو جاتے ہیں اور جو بزرگ ملک عصمت کے خلاف نہیں ہوتے (یعنی اذن کے مساوی ہونے سے ملکہ عصمت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا) اس لئے قابل مواخذہ بھی نہیں ہوتے۔ اور علماء کے نزدیک عصمت ایک ملک ہے جو نسیق و فجور سے باز رکھتا ہے اور یہ (ملکہ) بعداً معاصی کی بایک اور علامات کی خوبین کے معلوم کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور چہ جائزہ وہ جائزہ کے متعلق ہے وہ ہے اذن پر وحی اور وہی نازل ہونے سے انبیاء میں مستحکم ہو جاتا ہے اور جو صغائر اذن سے ہوا یا عمداً ہو جاتے ہیں وہ دونوں لوگوں کے نزدیک جو عمار ترک اولی و افضل کو انبیاء کے لئے جائز سمجھتے ہیں کیا وہ مانع ملک عصمت سے نہیں ہوتا اس سبب سے کہ صفات نفسانیہ بتدائی معصومان میں احوال و کیفیات (ہوتی ہیں) ہر رفتہ رفتہ ملکات بن جاتی ہیں نیز انبیاء اذن کے ترک پر ممکن ہونے میں وہ حق ثواب قریاتے ہیں پس اگر اذن سے ایسا واقع ہوتا ہے تو کیا نہیں ہو سکتا کہ ایسا واقع ہو سکتا ہے مثلاً نہیں ہو سکتا۔

اس لئے کہ امر محال کے ترک کی نہ تکلیف دی جاسکتی اور نہ اس پر ثواب مرتب ہو سکتا ہے
نیز خدا تعالیٰ کا یہ ارشاد "قل امننا بالبشر مشكوكو حي الحق" اس امر پر دلالت
کرتا ہے کہ اذن باتون میں جن کی رجوع بشریہ کی جانب ہوتی ہے تمام آدمیوں سے مشابہت
و مماثلت رکھتے ہیں امتیاز فقط وحی سے حاصل ہوتا ہے اور پس۔ پس اذن سے بھی گناہ
کا سرزد ہونا محال ہو گا جس طرح اور افراد بشر سے محال نہیں ہے یہی مذہب اشاعرہ کی حقیقت
ہے جو شخص اس میں غور و فکر کر لگا جانے لگا کہ وہ حق صریح عقل و نقل کے مطابق ہے اور
کوچھ اس شخص (مصنف علامہ) نے برہیل ملحق تثنیہ ذکر کیا ہے وہ اذن (اشاعرہ) پر وارد نہیں
ہوتا جیسا کہ منہجاً معلوم کر لیا اور مفصلاً عنقریب معلوم کر دے گا کہ اس شخص کے اقوال
سے بحث کیجائیگی اور قصہ سورہ نجم اور اس میں رسول خدا کا غیر قرآن کلمات کو چمکانا جو
بیان کیا ہے تو یہ ایسا امر ہے جو کتب صحاح میں مذکور نہیں ہے بلکہ صرف بعض تفاسیر میں ذکر کیا
گیا ہے اور اذن (مفسرین) نے یہ ذکر کیا ہے کہ جب آپ کی قوم کا انکار و انحراف آپ کے
دین سے درجہ شدت کو پہنچ گیا تو یہ تمنا کی کہ آپ کے اور خدا کی طرف سے کوئی ایسی چیز نازل
ہوتی جس کے ذریعہ اذن سے قرب حاصل کرتے اور اذن کے قلوب کو مائل کر لیتے پس خدا نے آپ
کے اور سورہ نجم کو نازل فرمایا جب اس کے پڑھنے میں مشغول ہوئے تو قول خداوند عالم
افسرأیتم اللات والعزی ومنوۃ الثالث الاخری کے بعد "تلك الغرانیق ان علی
منها الشفاعة ترجی" بھی پڑھ گئے پس جب قریش نے یہ کلمات سنے تو خوش ہوئے اور کہنے لگے
کہ (آج تو) ہمارے خداؤں کو بھلائی سے یاد کیا پس جبریل علیہ السلام کے پاس بعد شام کے آئے
اور کہنے لگے کہ آپ نے لوگوں کے سامنے وہ کلمات پڑھے جو میں نے آپ کے سامنے نہیں پڑھے
تھے۔ پس رسول خدا (یہ معلوم کر کے) نہایت محزون اور خدا سے بہت خائف ہوئے پس آپ کو
تسل دینے کے لئے خدا نے یہ آیت نازل کی "وما ارسلنا من قبلك من رسول الا یحیی
ہم نے جب کبھی کوئی رسول یا نبی بھیجا تو فیروزہ واقع ہوا کہ جب اس نے کوئی آرزو کی تو شیطان نے
اسکی آرزو میں خلل ڈالا۔ یہ واقعہ بعض مفسرین نے ذکر کیا ہے اور اس سے اذن لوگوں نے استدلال
کیا ہے جو کبار کو انبیاء پر باطل سمجھتے ہیں اور اشاعرہ نے تمہنے کو قرأت "پر محمول فرما کر کے
اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ محض القائے شیطان تھا یعنی حقیقت شیعہ نے یہ آیت منقولہ
(تلك الغرانیق العلی او الاخری) پڑھی تھی اور اپنی آواز میں ان کی آواز میں اس قدر ملائی

دلائل کرتا ہے جو انکی کتاب متخول میں موجود ہے ہم عنقریب اسکو ذکر کریں گے اور بعض حشویہ نے کہا ہے کہ پھر سب نبیؑ بھی ایسی ہی (کافر) تھے کیونکہ خدا امتعا سے فرماتا ہے ووجدك ضالاً فهدی اور یہ استدلال غلط ہے اس لئے کہ یہاں "ضلال" سے مراد قبل بعثت مدت اور ان باتوں کی طرف ہدایت یافتہ نہ ہونا ہی بن کا تعلق (اور ان) امیہ شرعیہ سے ہے جس کی تبلیغ بعد بعثت سپرد کی گئی نہ کہ کافر و گمراہ ہونا تفسیری وجہ۔ یہ جو کہا ہے کہ شیعہ انبیائے لئے بحالت تقیہ اظہار کفر کو جائز سمجھتے ہیں تو صاحب موافقت نے بھی ذکر کیا ہے مگر یہ بے شک و شبہہ افتراء پر دازی ہے اور مغتری ناکام ہی رہتا ہے چنانچہ اس افتراء کی ناکامی کی دلیل فاضل بخشش حنفی کا وہ کلام ہے جو اونکی شرح منہاج الاصول بحث افعال میں مذکور ہے وہ کہتے ہیں: "بہ اکثر محققین کی رائے یہ ہے کہ قبل نبوت کوئی اناہ خواہ کبیرہ ہو یا صغیرہ عقلاً متنع نہیں ہے مگر دافض اس کے مطلقاً غلات ہیں اور معتزلہ صرف کبار میں مخالف ہیں (یعنی قبل نبوت صدور صغیرہ اور ان کے نزدیک بھی ممکن ہے) اور ان (انبیاء) پر کفر کے محال ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں ہے ہوائے خوارج کے فرقہ فضیلیہ کے روئے البتہ انبیاء کا کفر یا ناجوز کرتے ہیں اور اس کی بنا ان کی اصل پر ہے کہ ہر معصیت کفر ہے (اور عامی کافر مہرتا ہے) اور خداوند عالم ہر معصیۃ آدمی فرمایا ہے (نمازادہ کافر ہوئے) نعوذ باللہ من ذلک اور بعض نے ان کے لئے خوف جان کے وقت انکار کفر بھی جائز بتایا ہے۔ لیکن بعد نبوت پس اس پر اجماع واقع ہے کہ احکام شرعیہ میں بعد از کتب نہ ہونے سے معصوم ہیں اس لئے کہ معجزہ ان کے صدق پر دلالت کرتا ہے رہا غلطی اور سہو سے کذب کا صدور بعد از انقضائے اسی نے اوس کو جائز کہا ہے باقی دیگر علما نے اس کا انکار کیا ہے الخ اس کلام سے دو امر معلوم ہوئے ایک تو یہ کہ انبیاء کے لئے اظہار کفر کو جس نے جائز بتایا ہے وہ شیعہ ہیں۔ دوسرا تو یہ اور نا معلوم جماعت ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو فاضل بخشش یہاں بھی تصریح کر دیتے کہ وہ درانہ کفر کو جائز بتانے والی جماعت شیعہ ہیں پہلے یہ خلاف الدوا قضیہ ہے کہ یہ ہے اور دوسرا امر یہ ہے کہ جس نے اس (انکار کفر) کو جائز کیا ہے اوس نے غلط قبل نبوت کی بات تجویز کیا ہے نہ کہ بعد نبوت کی بابت جس سے وہ اخرا میں وارد ہو سکے جو فاضل جو انہوں نے ذکر کیا ہے یعنی "یہ امر بالکلہ انفا سے دعوت کا باعث ہو گا"۔ "تصویر" سمجھ لینے کے لئے کہ شیعہ امام کے قائل نہیں ہیں آنا ہی کافی ہے کہ انھوں نے مقام تقیہ میں "تذہب علیہ السلام" سے بابت انکار کفر کو حرام کہا ہے اور اس امر پر امیر المومنین علیؑ کے اس قول سے استدلال کیا ہے:

”وَالسَّبَبُ مَسْبُوفٌ فَإِنَّهُ لِي زَكَاةٌ وَلَكُمْ نَجَاةٌ وَأَمَّا الْبِرَّاءَةُ فَمِنْهُ وَالْإِعْتِقَادُ“
 یعنی برائت پس تم مجھے برا کہو کیونکہ وہ میرے لئے باعث طہارت اور تمہارے لئے سبب
 نجات ہے مگر برائت ظاہر کرنا پس ہر جانے کے لئے گردنیں بڑھا دو مگر ایسا نہ کرو اور
 ظاہر ہے کہ جب اذنیوں نے تقیہ کی صورت میں اپنے نفوس ضعیفہ کے لئے ائمہ سے
 برائت ظاہر کرنے کو جائز نہیں ٹھہرایا تو انبیاء و ائمہ کے لئے جو کہ نفوس قویہ قدسیہ اور قوائے
 ربانیہ سے موید ہوتے ہیں کفر کا ظاہر کرنا کیونکہ جائز بتائینگے۔ بیان فاضل مخاطب کے کلام میں
 بری تکرار اس قول ”یَهْضَى إِلَى اخْفَاءِ الدَّعْوَةِ بِالْكَلِمَةِ“ کی جو واقع ہوئی ہے اوسکا
 محض بے فائدہ ہونا محقق نہیں ہے۔ چوٹھی وجہ۔ یہ جو کہا ہے کہ ”جنہو تحقیقین نے کبار کا
 انکار کیا ہے“ اس وجہ سے مردود ہے کہ تحقیقین نے صرف زمان نبوت میں ان کے وقوع
 کا انکار کیا ہے نہ کہ قبل زمان نبوت کی بابت بھی۔ پس ظاہر ہو گیا کہ مذہب شاعرہ اور مذہب
 شیعہ کے درمیان زمین و آسمان کا فرق ہے اور زوائف اور اس کی شرح میں اسکی ذکر شاعر
 نے مدت زمان نبوت میں کبار کے صادر ہونے کا انکار کیا ہے (تصریح موجود ہے اس
 مقام پر جہاں یہ کہا ہے کہ ”ہم کئی دلیلین رکھتے ہیں اپنے اس قول مختار پر کہ انبیاء زمان نبوت
 میں مطلقاً کبار سے معصوم تھے“ الخ اور ظاہر یہ ہے کہ اذنیوں نے انبیاء پر اس امر کو سلیقے
 جائز بتایا ہے کہ اپنے خلفائے ثلاثہ سے اس استبعاد کو دفع کریں کہ باوجود پہلے کافر رہنے
 کے منسوب خلافت کے قابل کیونکر ہو سکتے ہیں پس ان کے تحقیقین اس قول سے کیونکر
 بچ سکتے ہیں۔ پانچویں وجہ۔ فاضل مخاطب کا یہ کہنا کہ ”انبیاء سے کبار کے عدا صدور کا
 محال ہونا دلیل شہنی سے ثابت ہوتا ہے اور اس سے کہ مخالفین کے ظہور سے پہلے اس پر امت کا
 اجازت تھا“ مصنف کے ظن کو ان سے دفع نہیں کرتا کیونکہ وہ اختلاف کرنے والے بھی تو
 اہل سنت ہی ہیں پس ان کے قول کا دہاں سب کی گردن پر عائد ہو گا۔ چھٹی وجہ
 فاضل مخاطب کا یہ قول کہ ”ہم بعض اوقات کو ذکر کرتے ہیں مگر نہ اس لئے کہ ان سے خصم پر
 حجاج کریں کیونکہ وہ اس مسئلہ میں ہم سے موافقت رکھتا ہے“ اس سے باطل ہو جاتا ہے
 کہ شاعرہ اپنے خصم معترکہ و شیعہ سے نقطہ بعد نبوت کی بابت موافق ہیں رہا نبوت سے پہلے کا زمانہ
 تراش عوام میں یہ نہ ہو کہ کبار کے جائز ہونے کے قائل ہیں۔ اور شیعہ معتزلہ اس کے نہیں جیسا
 کہ مذکور ہوا ہے اس کلام میں بھی غلط بیانی و حق پرشی موجود ہے جو محقق نہیں۔ اسی طرح دلیل

اول کے بیان میں یہ کہنا کہ معلوم ہوا کہ صفائے کبار سے انبیاء کی عصمت کے واجب ہونے میں اشاعرہ اپنے خصم سے موافق ہیں انہی "صحیح نہیں ہے کیونکہ جن دلائل کو بیان ذکر کیا ہے ان سے اشاعرہ فقط بعد بعثت کبار و صفائے کبار سے معصوم ہونے کے وجوب پر استدلال کرتے ہیں اور ان کا دعوے بس اتنا ہی ہے اور سید شریف نے شرح موافق میں اور فخر الدین رازی نے تفسیر سورہ یوسف میں اس کی تصریح کر دی ہے چنانچہ (فخر الدین رازی) کہتے ہیں "ہمارے نزدیک انبیاء کا حصول نبوت کے وقت میں معصوم ہونا معتبر ہی لیکن قبل نبوت بھی معصوم ہونا پس وہ واجب نہیں ہے انتھی" پس فاضل مخاطب نے یہ جو ذکر کیا کہ اشاعرہ اس مسئلہ میں امامیہ و معتزلہ کے ساتھ موافقت رکھتے ہیں علی الاطلاق (قبل نبوت و بعد نبوت دو زمانوں کی بابت) صحیح نہیں ہے بلکہ تمہیں معلوم ہو چکا کہ موافقت فقط بعد بعثت کی بابت ہے اور فاضل مخاطب کا قول کہ "اشاعرہ کی طرز کبار کی نسبت دینا افترا ہے" مطلقاً صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ تجویز تو ان سے قبل بعثت و بعد بعثت دو زمانوں کی بابت واقع ہوئی ہے جیسا کہ کلام موافقت اس پر دلالت کرتا ہے اور صاحب اہل حق نے تو دعوائے عصمت کو بنیادی نہ منہدم کر دیا ہے جناب فاطمہ علیہا السلام کی عصمت کا انکار کرتے ہوئے کہا ہے کہ "قول رسول بصدقہ" مجاز ہے حقیقت میں ہے پس فاطمہ کا معصوم ہونا لازم نہیں آتا نیز نبی ہی کے معصوم ہونے میں کلام ہے جو پہلے مذکور ہوا انتھی "اور عصمت انبیاء کی تخلیقی ان سے پہلے غزالی بلکہ قاضی ابوبکر نے کی ہے چنانچہ غزالی نے اپنی کتاب منہول فی الاصول میں افعال رسول کی بحث میں کہا ہے کہ قول مختار وہی ہے جو قاضی نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انبیاء کا معصوم ہونا عقلاً واجب نہیں ہے کیونکہ اس کے وقوع کا احتمال عقل کے نزدیک نہ بدایتاً ظاہر ہوتا ہے اور نہ نظر و فکر سے اور وہ (معصوم نہ ہونا) مدلول معجزہ کے خلاف نہیں ہے کیونکہ معجزہ سے اتنا ہی ثابت ہوتا ہے کہ وہ ان باتوں میں جنکی خبر خدا کی طرف سے دیتے ہیں صادق الہامیہ عہد یا سہواً مرکب کذب نہیں ہیں رہا تنفیر کا معاملہ (یعنی انبیاء کا مرکب معاصی ہونا لوگوں کی نفرت کا باعث ہو گا اور اس سے فائدہ بعثت حاصل نہ ہو سکے گا) تو وہ باطل ہے کیونکہ ہم یہ جائز سمجھتے ہیں کہ خدا تعالیٰ نے کسی کافر کو نبی بنا کر بھیجا اور معجزہ سے اس کی تائید کر دے (جس سے لوگ دیکھ کر نبوت تسلیم کر لیں) انتھی "میرا خیال یہ ہے کہ (عصمت انبیاء کے مسئلہ میں) یہ اضطراب و اختلاف اشاعرہ سے محض اس سبب سے نمودار ہوا ہے کہ جب انھوں نے انبیاء

کے طوٹان پر نظر کی تو فی الجملہ عصمت ادن میں موجود ہونے کے (مجبوراً) قائل ہو گئے اور جب حضرت ابو بکر و عمر و عثمان کی حالت پر نظر کی اور دیکھا کہ عصمت نہ ہونے سے خلیفہ و نائب رسولؐ ہونے کی صلاحیت ہی ادن سے معدوم ہوئی جاتی ہے تو اپنے قول سے نادم ہوئے اور ادن کی حالت و خلافت کے تحفظ کیلئے کہہ دیا کہ انبیاء بھی معصوم نہیں تھے اور یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اختلاف ادن کی طبائع کے حیاء عن الخالق و الخلاق سے متصف ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف کا نتیجہ ہو

ساتویں وجہ۔ فاصل مخاطب نے جو یہ کہا کہ "غرض یہ ہے کہ اس شخص (مصنف) نے جو کچھ ذکر کیا ہے کہ ذنوب انبیاء سے البطلان حجتہ اللہ لازم آتا ہے اور سب مذہب شاعرہ بری ہے کیونکہ انھوں نے یہ دلائل بیان کئے ہیں الخ" اس لئے مدفوع ہے کہ ادن کی اس غرض مذکور میں بھی مقدمات سابقہ کی طرح حیلہ و حق پوشی کا شائبہ موجود ہے کیونکہ علامہ عسلیہ الرحمہ نے البطلان حجتہ خدا کو فقط اسی امر پر مسترب فرمایا ہے جسکی نسبت اہل سنت نے رسول خدا کی طرف دی ہے کہ حضرت نے بتوں کی حقیقت کا اقرار فرمایا اور ایسے امور کا آپ سے صادر ہونا حجت خدا کو یقیناً باطل کر دیا اس کا انکار ممکن نہیں اور جو کچھ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے اس سے تمہیں معلوم ہوا ہوگا کہ فاصل مخاطب نے اس کلام میں کہ "اشاعرہ نے یہ دلائل بیان کئے ہیں الخ" غلط بیانی اور حق پوشی سے کام لیا ہے کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ اشاعرہ نے انبیاء کے فقط بعد بعثت معصوم ہونے پر دلیلین قائم کی ہیں نہ کہ قبل نبوت معصوم ہونے پر بھی اور ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ اس شخص کی حجت پوری ہوگی جس سے قبل بعثت کفر یا اور کبار سرزد ہوئے ہیں جیسا کہ عنقریب انشاء اللہ ہم اس کی طرف اشارہ کریں گے (یعنی جس طرح بعثت کے بعد کافر یا کبار کے مرتکب ہونے سے حجت خدا کا باطل ہو جانا لازم آتا ہے اسی طرح قبل بعثت کفر یا کبار کے صدور سے بھی لازم آئیگا ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ایسا نہ ہوگا پس مصنف علامہ کا ارشاد صحیح ہے اور مذہب اشاعرہ ادن کے الزام سے بری نہیں ہو سکتا۔

آٹھویں وجہ۔ فاصل مخاطب کا یہ کلام کہ اشاعرہ جو کہتے ہیں کہ انبیاء کا ضمائر سے معصوم ہونا واجب نہیں ہے وہ اس سبب سے کہ ضمائر جنس قرآن معفو ہیں الخ" اس وجہ سے تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ بعض گناہوں کا بعد میں معاف ہو جانا اس کا ارتکاب کرنے والے سے

لوگوں کی نفرت و بد اعتقادی کو تو دفع نہیں کرتا اور اسکی وقعت و منزلت نظروں سے ضرور گر جائیگی اور لوگ اسکی اطاعت پر آمادہ نہ ہوں گے پس بعثت کا فائدہ جاتا رہے گا۔

نویں وجہ۔ فاضل مخاطب کے اس قول میں کہ ”آیت میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ ان از بسکہ مٹی سے مخلوق ہے الخ“ کلام ہے جس کی جانب ہم عنقریب اشارہ کرینگے۔

دسویں وجہ۔ فاضل مخاطب کے اس کلام میں کہ جب وہ ملکہ عصمت کے خلاف نہیں ہیں تو باز پرس کے قابل نہ ہونگی“ دو غلطیاں مواخذہ کے قابل ظاہر بطاہر موجود ہیں ایک یہ کہ

(ادون کا) ملکہ عصمت کے مخالف ہونا اور نہ ہونا قرآن سے نہ تصریحاً مفہوم ہوتا ہے اور نہ اشارۃً

وکنایۃً بلکہ ادس کا (یعنی بعض معاصی کے خلاف ملکہ عصمت نہ ہونے کا) بطلان واضح ہے

بھلا کوئی عاقل یہ کسی طرح کہہ سکتا ہے کہ گناہ کا صادر ہونا ملکہ عصمت کے خلاف نہیں ہے؟

اور دوسرے یہ کہ عصمت بمعنی ملکہ حکما کی اصطلاحات میں سے ہے پس اس معنی سے (بعض

ذنوب کے صدور کا) مخالف نہ ہونا فرقہ عدلیہ پر محبت نہیں ہو سکتا جیسا کہ ہم عنقریب واضح کریں گے

گیارہویں وجہ۔ فاضل مخاطب کا یہ قول کہ ”عصمت حکما کے نزدیک الخ“ تو ہے جیسا کہ ہم

اشارہ کیا (کہ حکما کی اصطلاح عدلیہ پر محبت نہیں ہو سکتی) نیز ادون کے ادس انکار کے

خلاف ہے جو کلام حکما سے سند لانے کی بابت پہلے کیا تھا۔ بالجمہ بیان مسلمین کے

دونوں گروہوں (اشاعرہ و عدلیہ) میں سے ہر ایک کے کلام کو چھوڑ کر حکما کے کلام سے تمسک

کرنا تبلیس و تمویہ سے خالی نہیں ہے جو فکر و تامل کرنے والے پر محقق نہ رہیں گی جبکہ فاضل مخاطب

نے یہ دیکھا کہ صغائر کا انبیاء سے صادر ہونا مخالف عصمت ہے خواہ ادس معنی کا اعتبار کیا جائے

جس کو اشاعرہ نے اختیار کیا ہے یعنی ”خدا کا ذوات انبیاء میں گناہ کا مطلق نہ کرنا“ یا ادس کے

وہ معنی لئے جائیں جن کو اہل عدل نے اختیار کیا ہے یعنی وہ ایک لطف خدا ہے جسکو وہ

انبیاء کے اندر موجود کرتا ہے ادس کے باعث کوئی گناہ ادن سے صادر نہیں ہوتا اور یہ

(ادس کا باعث عدم صدور عصمت ہونا) الجاؤ بے اختیاری کی حد تک نہیں پہنچتا۔ تو

خلط مبحث کر کے مذہب فلاسفہ سے تمسک کرنے کی طرف متوجہ ہو گئے جو نہ فریبی لاتا ہے

اور نہ بھوک کو دفع کرتا ہے جیسا کہ ہم عنقریب مطلع ہو گئے۔

بارہویں وجہ۔ اس قول میں کہ ”انبیاء سے صغائر کے عدا یا سہواً صادر ہونے پر ادون لوگوں

کے نزدیک کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا جو ادن کے لئے عدا ترک املی و افضل کو چلتے سمجھتے ہیں“

جو ضبط اور غلط بحث موجود ہے وہ پوشیدہ نہیں اس لئے کہ اولیٰ و افضل کا ترک گناہ صغیرہ
 نہیں کہا جاسکتا اور نہ اس کا شمار اون گناہوں میں کیا جاتا ہے جن کی نفی و ثبات میں نزاع
 واقع ہے۔ جو افعال کہ فی الحقیقت معاصی صغیرہ ہیں وہ جب عمداً واقع ہوں گے تو ضرور محل
 اعتراض بلکہ بیاہ سے لوگوں کی رد گردانی کا سبب ہونگے۔ نیز یہ قول کہ ”وہ مانع ملکہ عصمت
 نہیں ہیں“ اس کی بابت ہم کہتے ہیں کہ مانع ملکہ عصمت نہ ہونا تسلیم نہیں کیا جاسکتا اور
 (استدلال میں) یہ کہنا کہ ”صفات نفسانیہ ابتدائے حصول میں احوال ہوتی ہیں پھر رفتہ
 رفتہ ملکات بن جاتی ہیں“ اس کو ہم تسلیم کرتے ہیں مگر جب تک وہ صفات ملکہ نہیں بن جاتیں
 اون سے تصفیت ہونے والا معصوم نہیں کہا جاتا پس منہ ثابت ہے (یعنی جس وقت تک
 وہ صفات اتنی راسخ نہیں ہو جاتیں کہ صفائے سرزد نہ ہو سکیں اور اس وقت تک انسان معصوم نہیں
 کہا جاتا اور جب وہ مستحکم ہو کر ملکہ عصمت بن جاتی ہیں تو صفائے کاصد و نہیں ہو سکتا اگر وہ صادر
 ہوتے ہوں تو اون صفات کا ملکہ کے مرتبہ میں داخل ہوتا تسلیم نہیں کیا جاسکتا بالکل اسی وقت
 تک صفائے صادر ہوتے ہیں جب تک ملکہ عصمت مستحق نہیں ہوتا اور جب وہ حاصل ہو جاتا
 ہے تو صفائے سرزد نہیں ہو سکتے پس ملکہ عصمت اور صفائے دو دو کا ایک ساتھ مجتمع
 ہونا اور ایک دوسرے کے منافی نہ ہونا ممکن نہیں) اور اس کی مزید توضیح مسئلہ عصمت
 امام میں کیجا سیکے۔ تیسری بات وجہ۔ یہ جو کہا ہے کہ ”آیت انبیاء کو خواص بشرتہ میں عامہ ناس
 کے مشابہ و مماثل بتائی ہے امتیاز اون کو صرف وحی سے حاصل ہوتا ہے اور بس“
 تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کا تمام ادصاوت بشرتہ میں مشابہت پر دلالت کرتا مسلم
 نہیں کیونکہ آیت میں مقصود فقط اتنا ہے کہ انبیاء گناہوں پر قادر ہونے میں عامہ ناس سے
 مشابہت و مماثلت رکھتے ہیں جس سے وہ مدح و ثواب کے مستحق ہوتے ہیں لیکن خدا تعالیٰ
 انہی لطف و رحمت سے اونکو عصمت پر ثابت قدم رکھتا ہے۔ (یہ مراد نہیں ہے کہ وہ عامہ ناس
 کی طرح گناہ کرتے بھی ہیں) علاوہ اس کے (عامہ ناس سے انبیاء کی) مماثلت کا قائل ہونا
 خصوصاً اس حصہ تاکید کے ساتھ جو فاضل مخاطب نے بدلائیں ”کہ ثابت کی ہے اہلسنت
 کی اس تصریح کے خلاف ہے کہ خاتم النبیین بلکہ جملہ انبیاء نورانی تھے اور صفات میں
 بالکل یکساں تھے (چنانچہ) قاضی عیاض نے کتاب شفا میں کہا ہے کہ ”نبی کریم
 اگر نبی نہ ہوتے تو ان صفات و جہات کے اعتبار سے اور بھی وہ باتیں جائز تھیں جو

عام انسانی جبلت پر جائز ہیں مگر براہین قاطعہ اور اجماع تام سے یہ امر ثابت ہے کہ حضرت ابن (کے نقائص) سے خارج اور ادن آفات (وشرور) سے پاک تھے جو اختیار یا بے اختیاری سے واقع ہوتے ہیں جیسا کہ انشاء اللہ ہم عنقریب ذکر کر سینگے۔ انتہی۔“

چودھویں وجہ۔ رہا یہ کہنا کہ ”قصہ سورہ نجم صحاح میں مذکور نہیں ہے الخ“ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ وہ ان کتابوں میں مذکور نہیں ہے جن کا نام تسمیہ شے باسم (صدہ) لا بارکس نہذ نام زنگی کلوز کے طور پر صحاح رکھ لیا ہے لیکن شیخ شہاب الدین احمد بن محمد قسطلانی اپنی کتاب مواہب لدنیہ میں لکھتے ہیں کہ اس قصہ کی اصل ہے کیونکہ ابن ابی حاتم و طبرانی وابن المنذر نے متعدد طریقوں سے اس کی روایت کی ہے اور اسی طرح ابن مردویہ و بزار نے اور ابن اسحاق نے کتاب سیرۃ میں اور موسیٰ بن عقبہ نے کتاب مغازی میں اور ابو معشر نے کتاب سیرہ میں اس کی روایت کی ہے اس طرح حافظ عماد الدین ابن کثیر وغیرہ نے بھی ذکر کیا ہے اور اس کی اصل کے ثابت ہونے پر شیخ الاسلام و حافظ ابو الفضل عقیلی نے متنبہ کیا ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ابو حاتم و طبری و ابن المنذر نے بطریق متعددہ شعبہ سے اور اس نے ابو بشر سے اور اس نے سعید بن جبیر سے اس (قصہ) کی روایت کی ہے اور بزار و ابن مردویہ نے بطریق امیہ بن خالد شعبہ سے روایت کی ہے اور اس نے اس کی اسناد میں کہا کہ ”سعید بن جبیر نے ابن عباس سے روایت کی ہے لیکن مجھے اس حدیث میں شک ہے“ پھر تمام حدیث بیان کی بزار نے کہا ہے کہ یہ حدیث اس اسناد کے سوا متصلاً مروی نہیں ہے اور وہ (بزار) اسناد کو امیہ بن خالد موقوف مشہور سے وصل کرنے میں تفرق ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ ”یہ حدیث بطریق کلبی (بھی) مروی ہے اس نے ابوصالح سے اور اس نے ابن عباس سے روایت کی ہے اور کلبی متروک ہے اس پر اعتماد نہیں کیا جاتا اور اسی طرح نخاس نے ایک دوسری سند سے جس میں واقدی داخل ہے روایت کی ہے اور ابن اسحاق نے سیرۃ میں بسند محمد بن کعب ذکر کیا ہے اور موسیٰ بن عقبہ نے کتاب مغازی میں ابن شہاب زہری سے روایت کی ہے اور اسی طرح ابو معشر نے اپنی کتاب سیرۃ میں محمد بن کعب قرطبی و محمد بن عوف بن غیث سے روایت کی ہے اور اس کو طبری کے طریق سے بھی وارد کیا ہے اور ابن حاتم نے بطریق اسباط وارد کیا ہے اور اس نے سدی سے روایت کی ہے اور ابن مرویہ نے بطریق عبادہ بن صہیب یحییٰ بن کثیر سے روایت کی ہے اور وہ کلبی سے اور وہ ابوصالح سے روایت کرتا ہے اور بطریق ابو بکر المذلی

والہوب عکرمہ سے روایت کی ہے اور سلیمان تمیمی نے اس شخص سے روایت کی جس نے اس سے بیان کیا اور ان تینوں راویان حدیث نے ابن عباس سے روایت کی ہے اور اس حدیث کی طبری نے بھی بطریق عوفی ابن عباس سے روایت کی ہے اور مضمون سب کا ایک ہے اور تمام طرق سوائے طریق سعید بن جبیر کے یا ضعیف ہیں یا منقطع ہیں لیکن (ابا بن ہریرہ) طرق روایت کی کثرت یہ بتاتی ہے کہ اس قصہ کی کوئی اصل ہے علاوہ اس کے ہمارے سامنے دو مرسل طریق اور بھی ہیں جن کے رجال علی شرط الصیح (معتبر) ہیں اور ان میں سے ایک وہ ہے جس کا اخراج طبری نے بطریق یونس بن یزید کیا ہے اور اس نے ابن شہاب سے روایت کی ہے اور دوسرا وہ ہے جس کو طبری ہی نے بطریق معمر بن سلیمان وارد کیا ہے حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ ابن العربی نے اپنی عادت کے موجب جرأت سے کام لیا ہے اور کہہ دیا ہے کہ ”طبری نے اس واقعہ کے متعلق بہت سی روایات ذکر کئے ہیں جن کی کوئی اصل نہیں ہے“ مگر یہ کہنا (کہ مطلقاً اون کی کوئی اصل نہیں ہے) تسلیم نہیں کیا جاسکتا اور اسی طرح قاضی عیاض کا یہ قول بھی (غلط ہے) کہ ”اس حدیث کی روایت اہل صحت اور کسی معتبر شخص نے نہیں کی ہے بلکہ اس کے نقل کرنے والے ضعیف اور اسکی روایات مضطرب ہیں اور اسناد منقطع ہے“ اور اسی طرح اون کا یہ کلام بھی (مسلم نہیں) کہ ”تابعین و مفسرین میں سے جن لوگوں نے اس کی حکایت کی ہے اون میں سے ایک نے بھی کسی صحابی کی طرف سند یا مرفوع نہیں کیا ہے اور اون کے اکثر طرق روایات کست و ضعیف ہیں“ قاضی عیاض نے (یہ بھی) کہا ہے کہ ”ہزار نے ظاہر کر دیا ہے کہ یہ حدیث کسی ایسے طریق سے مروی نہیں ہے جس کا ذکر کرنا جائز ہو سوائے طریق ابی بشر کے جس نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے مگر اس کے وصل میں بھی شک واقع ہے ہاں کلی تو اس کا ضعف اتنا قوی ہے کہ اس سے روایت کرنا جائز نہیں“ پھر انھوں نے نظر در عقل کے طریق یہ رد وارد کی ہے کہ اگر یہ واقعہ پیش آیا ہوتا تو بہت سے اہل اسلام مرتد ہو گئے ہوتے لیکن یہ تمام باتیں قواعد (علم حدیث) کے بنا پر چل نہیں سکتیں کیونکہ (فن حدیث کے مسلمات میں سے یہ ہے کہ) جب کسی حدیث کے طرق روایت بہت ہوں اور اون کے بخارج جدا جدا ہوں تو وہ اسکی دلیل ہونگے کہ وہ کوئی اصل رکھتی ہے اور ہم نے ذکر کر دیا کہ ہائیں تین اسناد علی شرط الصیح مرسل موجود ہیں اور ایسی مرسل روایات سے (جن کی سندیں مشروط بشرط الصیح ہونے کے ساتھ کثرت و تعدد بھی رکھتی ہوں) وہ لوگ تو احتجاج کرتے ہی ہیں جو حدیث مرسل کو حجت جانتے ہیں

جو لوگ حجت نہیں مانتے وہ بھی احتجاج کرتے ہیں اس لئے کہ ادن (روایات متعددہ) میں سے ہر ایک کی تائید دوسرے سے ہوتی ہے۔ انتہی۔

کسی عالم اہل سنت کو مامون شیعہ کی دلچسپی لگے گی | میں کہتا ہوں کہ اس مقام میں ذکر کئے جانے کے قابل لطائف میں سے وہ روایت ہے جو کتاب عیون اخبار الرضا

میں مامون عباسی کی بابت مروی ہے (اور وہ یہ ہے کہ ادس نے علماء اہل سنت میں سے کسی کو مخاطب ہو کر کہا کہ تمہاری اس روایت سے مجھے تعجب ہوتا ہے کہ رسول خدا نے فرمایا کہ جب میں جنت میں داخل ہوا تو ادس میں نعلین کی آہٹ سنی دیکھا (تو معلوم ہوا) کہ ابوبکر کا غلام مجھ سے پہلے ہی وہاں پہنچ گیا ہے اور یہ (تعجب) اس لئے ہے کہ شیعہ تو اتنا ہی کہتے ہیں کہ علی ابوبکر سے افضل ہیں (مگر تم نے تو غضب ہی کر دیا کہ) اس روایت میں ابوبکر کے غلام کو رسول اللہ سے بھی افضل کہیا ہے کیونکہ سابق مسبوق سے افضل ہوتا ہے اور یہ روایت ادس (دوسری) روایت کی نظیر ہے جو تمہارے بیان مروی ہے کہ شیطان عمر کی آہٹ سے (بھی) بھاگتا ہے اور (ادس کے ساتھ ہی یہ بھی مروی ہے کہ) ادس نے رسول خدا ص کی زبان پر کلمہ **ان القرآن یقوال علی** جاری کر دیا پس شیطان عمر سے تو بھاگا اور رسول خدا ص (پر اتنا غالب ہوا کہ ادن) کی زبان پر کلمہ کفر ڈال دیا۔ میں نہیں جان سکتا کہ جو لوگ اس قصہ کو صحیح مانتے ہوئے زبان رسول ص پر کلمہ کفر واقع ہو جانے کے قائل ہیں وہ اسکو پروردگار عالم کے اس قول **وما یطق عن الہوی ان ہوالا وحی** کے ساتھ جو اسی سورہ کے شروع میں واقع ہے کس صورت سے جمع کر سکتے ہیں سو اس کے کہ یہ کہا جائے کہ یہ آیت اس قصہ کے واقع ہونے کے بعد نازل ہوئی کلمہ کفر حضرت سے ادس سے پہلے صادر ہوا تھا اور ایسا کہدینا ادن سے کچھ بعید نہیں جب کہ وہ اصل قصہ ہی کے قائل ہیں جو اس قول سے زیادہ فاسد اور قابل تشنیع ہے۔

پندرہویں وجہ۔ یہ جواب وہ کلمہ کفر شیطان نے حضرت کی آوازیں کہا تھا جس کو فاضل ^{طیب} نے اپنے قول **بالاشاعرۃ** اجابوا میں اشاعرہ کی طرف منسوب کیا ہے قاضی عیاض نے اسکی اصل کو اپنی کتاب شفا میں کلمی سے نقل کیا ہے وہ کہتا ہے کہ رسول خدا ص نے اپنے دل میں کچھ باتیں کہیں پس ادس کو شیطان نے ادن کی زبان پر ڈال دیا۔ اور اس سے واضح تر وہ قول ہے جو قاضی مذکور نے اسی کتاب میں نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ **موسیٰ بن عقبہ** نے کتاب مغازی میں حکایت کی ہے کہ یہ کلمہ **(تلك الفرائق العلی الخ)** مسلمین نے

(آنحضرت کی زبان سے نکلتے ہوئے) نہیں سنا بلکہ شیطان نے فقط مشرکین کے کانوں اور
دلوں میں ڈال دیا تھا، اور کلبی و صاحب المعازمی دونوں شیخ الاشاعرہ (ابوالحسن اشعری)
سے سو برس یا زیادہ پہلے گزر چکے تھے پس دوسروں کے اس جواب کو فاضل مخاطب نے
اشاعرہ کی طرف کیونکر منسوب کیا ہے؟ (یہ ادون کا بیان کیا ہوا جواب تو نہیں ہے) ہاں بغیر
اشاعرہ کی طرف منسوب کئے ہوئے اس کی توضیح دونوں اصل مجیب کلبی و صاحب معازی
موسیٰ بن عقبہ سے بعد کے لوگوں نے کی ہے جیسا کہ موافق وغیرہ کتب اشاعرہ میں مذکور ہے۔
اور اسلوب کلام سے فاضل مخاطب کی جہالت ایک یہ بھی ہے کہ جواب مذکور کتاب موافق میں
یون بیان کیا گیا ہے ”والجواب علی تقدیر حل التمی علی القرائۃ ہوانہ من اللقاء الشیطان الخ
(اور فاضل مخاطب نے اسکو اس عبارت میں ادا کیا ہے والاشاعرۃ جابوا عن ہذا بانہ علی تقدیر
حل التمی علی القرائۃ ہوانہ من اللقاء الشیطان) اور آسانہ جانا کہ لفظ ”والجواب“ کے بجائے
”جواب“ کہنے کے بعد ”ہوانہ“ کہنا لغو ہو جاتا ہے اور اس غلطی میں پڑنے کی سبب
حرص کذب اور اس تعصب کی زیادتی ہے کہ جواب مذکور کو (والاشاعرۃ جابوا) کہہ کر
اشاعرہ کی جانب نسبت دین اور اس سے ادون کے لئے ایک تفصیلت حاصل کریں۔
سوالوں میں وجہ۔ فاضل مخاطب کا اس کلام سے ”اگر یہ صحیح ہو تو کلمات مذکورہ میں ملائکہ کا وصف
ہو گا۔ اور بعد میں احتمال اشتباہ یا کسی اور سبب سے منسوخ کر دیا گیا ہے“ (کیا مقصود ہے)
اگر یہ مراد ہے کہ اگر ان کلمات کا بتوں کے ذکر کے بعد درمیان میں واقع ہونا صحیح ہو تو وہ وصف
ملائکہ پر مشتمل سمجھے جائیں گے تو پہلے اس کے (خود فاضل مخاطب نے) جو چہ اس جواب کے
ذکر محتمل ہے کہ کلمات مذکورہ داخل قرآن سے ہوں اور ادون میں ملائکہ کا وصف بیان کیا گیا ہو
رد میں کہا ہے کہ ”وہ وصف ملائکہ پر مشتمل نہیں ہیں اور یہ مقام ادون کے واقع ہونے کے لئے
مناسب نہیں ہے“ (یہ کلام) اس کے مخالف ہو گا اور اگر ملائکہ کے ذکر میں غدا متعالے کے اس
قول ”و کہ من ملک فی السعوات لا یغنی شفاعتہم شیئا الا انہ“ کے ساتھ واقع ہونے کی صحت
مراد لی ہے جیسا کہ پہلے اس کا احتمال ذکر بھی کیا ہے تو علاوہ بعید وغیر مناسب احتمال ہونے کے
اس وجہ سے مردود ہے کہ اس صورت میں اس کے منسوخ کر دئے جانے کی کوئی حاجت
ظاہر نہیں ہوتی کیونکہ اس مقام میں اس کے سبب اشتباہ ہونے کا احتمال ہی نہیں ہے جو نسخ
کر دئے جانے کا باعث ہو۔

سترہویں وجہ۔ قاضی عیاض کی بابت یہ کہنا کہ ”ادس نے اپنی کتاب شفا میں کہا ہے کہ یہ حدیث مفتریات ملاحدہ میں سے ہے“ قاضی مذکور پر افسوس ہے کیونکہ ادھون نے یہ نہیں کہا کہ ”وہ مفتریات ملاحدہ میں سے ہے“ بلکہ یہ کہا ہے ”کہ اس قصہ کو مفسرین نے ذکر کیا ہے اور ادس سے محدود نے تسک کیا ہے“ اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ حدیث ملاحدہ کی گوی ہوئی ہے تو ایک جماعت اہل سنت کے لئے اور زیادہ قباحت پیش آنے کا سبب ہو گا کہ ادھون نے اس قصہ کو اپنی کتابوں میں تو درج کر دیا مگر ادس کی اسناد و متن کے فاسد ہونے کو نہ سمجھے بیان تک کہ جب غیروں کی طرف سے ادس پر طعن کیا جانے لگا تو ادس سے گلو خلاصی حاصل کرنے کے لئے بقیرار (ادھر ادھر دوڑنے لگے اور) وہ باتیں کہنے لگے جن کا فائدہ اور محصل کچھ نہیں۔

قول علامہ علیہ الرحمہ اہل سنت نے یہ بھی روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (ایک دن) نماز ظہر کو دوہی رکعتوں پر ختم کر دیا اس پر اصحاب نے پوچھا کہ یا رسول اللہ! آپ نے نماز قصر کر دی یا بھول گئے؟ فرمایا یہ کیا؟ ادھون نے کہا آپ نے دوہی رکعتیں پڑھی ہیں۔ پس حضرت نے دو شخصوں سے شہادت طلب کی جب ادھون نے بھی شہادت دی تو آپ کھڑے ہوئے اور نماز تمام کی۔ اور صحیحین میں یہ روایت کی ہے کہ (ایک دن) حضرت نے لوگوں کیساتھ نماز عصر کو دوہی رکعتوں پر تمام کر دیا اور حجرہ میں چلے گئے جب کسی ضرورت سے باہر تشریف لائے تو بعض اصحاب نے اس کا ذکر کیا تب آپ نے نماز پوری کی۔ آخر نقص و ذنات میں اس نسبت سے برہم کر اور کونسی نسبت ہو گی؟ کیونکہ وہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ نے پردہ گار عالم کی عبادت سے منہ پھیرا اور دوسرے کاموں میں مشغول ہو گئے اور نماز میں کلام کیا اور اگر سہو واقع ہو گیا تھا تو خود (یاد کر کے) ادس کا تدارک ذکر کے بعد بخود اللہ من هذه الاداء الفاسدہ

قول بطل اہل سنت نے اس امر کی جو روایت کی ہے رسول خدا کی نماز کی بابت کہ (آپ سے) سہو واقع ہوا اور آپ نے خود یاد کر کے تدارک نہ کیا) یہاں تک کہ ذوالیہدین نے آپ سے عرض کی کہ یا رسول اللہ! آپ نے نماز قصر پڑھی یا بھول گئے؟ پس جب آپ وقوع سہو پر مطلع ہوئے تو ادس کا تدارک فرمایا تو آخر سہو واقع ہونے میں کونسی منقصت اور ذنات ہے جبکہ خود خداوند عالم نے (آپ کے متعلق) فرمایا ہے **وَمَا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ** (یا شیطان تم کو بھلا دی) اور یہ ارشاد باری تعالیٰ حضرت م سے سہو نسیان کے وقوع کے جواز کی تصریح کرتا ہے اور اس سہو نسیان کے واقع ہونے میں مصلحت اور حکمت یہ بھی کہ نماز میں سہو واقع ہو جانے کے

احکام تعلیم کر دئے جائیں۔ اور کلام قلیل جو نماز ہی سے تعلق رکھتا ہو اس کو ضرر نہیں پہونچاتا اور اس طرح وہ حرکت بھی جو نماز سے متعلق ہو پس ممکن ہے کہ خود خداوند عالم نے (آنحضرت کی) نماز میں یہ سہو و نسیان واقع کر دیا ہو اس مصلحت سے کہ ان امور مذکورہ (نماز میں سہو و نسیان اور کلام حرکت) کے احکام لوگوں کو تعلیم کر دئے جائیں اور اس سہو سے جس کے فوائد ہم نے بیان کئے عصمت میں کوئی قدرح وار نہیں ہوتا بلکہ اس (وقوع سہو) میں کوئی منقصت و ذمات ہے؟ کیونکہ خود خداوند عالم نے تشریع احکام کے لئے حضرت کے اوپر نیاں کو طاری کیا تھا اور (ایک جگہ قرآن میں) یہ بھی فرمایا ہے مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا ۖ اِنَّ آيَاتِنَا ۖ اِنَّهَا لَكُنَّ آيَاتٍ لِّمَنْ يَعْلَمُ ۚ (اس آیت میں) ”النساء“ کے ایک معنی ”حضرت پر نیاں واقع کر دینا“ بھی ہیں نیز جناب یوسف علیہ السلام کی بابت فرمایا ہے ”فَانْسَا الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ“ (شیطان نے اونکو خدا کی یاد بھلا دی) اور خدا تعالیٰ کے اس قول ”وَمَا قَدْ وَاللّٰهُ حَقٌّ قَدْ رَآهُ اِذْ قَالُوا مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى شَيْءٍ شَيْءٍ“ کے مطابق جس طرح ادنیٰ پوری قدر کا لحاظ کرنا واجب ہے کہ انبیاء کی ویسی ہی قدر کی جائے جیسی کرنی چاہیے اور یہ معلوم کر لیا جائے کہ کون سے امور اذن پر جائز ہیں اور کون سے جائز نہیں ہیں خدا تعالیٰ نے (آنحضرت) کی بابت ”اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ“ فرمایا ہے اور اذن کفار کی جو انبیاء کو اوصاف بشریہ سے منسوخ سمجھنے میں مبالغہ کرتے تھے اپنے کلام میں مذمت کی ہے ”قَالُوا مَا هٰذَا الرَّسُولُ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمَشِي فِي الْاَسْوَاقِ“ (یہ کیسا رسول ہے جو کھانا کھاتا ہے اور بازاروں میں چلتا ہے) نیز سبحان ربی هل کنت الانبیا رسولاً فرمایا ہے (پھر انبیاء علیہم السلام پر سہو و نسیان جو خاصہ بشریہ ہے کیونکر جائز نہ ہو گا؟)۔

قول حقائق صحیح مسلم میں ابوسفیان سے مروی ہے اس نے ابوہریرہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (ایک مرتبہ نماز ظہر یا عصر کی) ہمارے ساتھ دو ہی رکعتیں پڑھیں پس ذو البیدرین کھڑے ہوئے اور پوچھا کہ آپ نے نماز پڑھی یا سہو واقع ہوا ہے؟ فرمایا ”ان میں سے کچھ بھی نہیں واقع ہوا ہے“ کہا ”دونوں میں سے کوئی بات تو ضرور واقع ہوئی ہے“ اور ایک دوسری روایت میں لفظ ”قد نسیت“ مذکور ہے (یعنی آپ کو نماز میں نسیان واقع ہوا ہے) اس روایت کی صحت پہلے تو اس وجہ سے مقدم ہے کہ اس کے راوی ابوہریرہ صاحب ہیں پھر درمیان کے راویوں کا حال تو خدا ہی جانتا ہے (کہ وہ کہنا تک قابل وثوق و اعتبار ہیں) اور ان کے حالات سے بحث کرنے کی ضرورت نہیں محض ابوہریرہ صاحب ہی کا نام روایت کی صحت کو مقدم کر دینے کے لئے کافی ہے) اور ان کی روایت کے مقدم ہونے کی وجہ سے بحث امامت میں عنقریب مذکور ہوگی۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ سند یہ ذوالشہادۃین آنحضرت سے جتنا

مذکورہ روایت صحیح مسلم میں ہے

بک

اخلاص رکھتے تھے اور آپ کے ظلم و تہمت سہو و نسیان سے معصوم ہونے کے جیسے معتقد تھے وہ معلوم ہے یہاں تک کہ انہوں نے دعائے اعرابی کے قافیہ میں (جو ایک دنٹ کے خریدنے میں واقع ہوا تھا) محض اپنے اسی علم کے بموجب کہ آنحضرتؐ معصوم و صادق ہیں آپ کے حق میں شہادت دی بغیر اس کے کہ اون کو اصل معاملہ پر اطلاع حاصل ہو یا آنحضرتؐ کی شان میں سہو و نسیان کے واقع ہونے کا احتمال ہو اور روایت مذکورہ اس کے بالکل منافی و مخالف ہے (یعنی وہ ظاہر کرتی ہے کہ اون کے دل میں آنحضرتؐ سے سہو واقع ہونے کا خیال گزرا بلکہ اس کا یقین ہو گیا جیسا کہ دوسری روایت کے فقرہ بل قد نسیت سے واضح ہوتا ہے پس اس قسم کی روایات اون کی بابت کس طرح صحیح تسلیم کی جاسکتی ہیں؟)

تفسیری وجہ - یہ ہے کہ جب ذوالشہادتین عادل تھے (اور اون کی عدالت اس مرتبہ پر پہنچی ہوئی تھی) کہ اون کی شہادت کو آنحضرتؐ صلعم نے بمنزلہ دو عادلوں کی شہادتوں کے قرار دیا تھا تو (اس معاملہ میں) حضرت نے فقط اون کی شہادت کو کیوں نہیں قبول کیا اور اون کے ساتھ اور دو شخصوں سے شہادت طلب کرنے کی احتیاج کیوں ہوئی؟ مصنف علامہ رفع اللہ وجہہ نے کتاب تذکرۃ الفقہاء میں فرمایا ہے کہ ذوالیدین (خرمیدہ ذوالشہادتین) والی روایت ہمارے نزدیک باطل ہے کیونکہ آنحضرتؐ سے سہو واقع ہونا جائز نہیں اور اسی کے ساتھ محدثین کی ایک جماعت نے اس روایت میں یہ طعن بھی وارد کیا ہے کہ اس کے راوی ابو ہریرہؓ ہیں جنہوں نے ذوالیدین کے مرنے کے برسوں بعد اسلام قبول کیا تھا کیونکہ ذوالیدین جنگ بدر میں شہید ہوئے جو ہجرت کے دو برس کے بعد واقع ہوئی تھی اور ابو ہریرہؓ نے ہجرت سے سات برس بعد اسلام قبول کیا تھا حدیث مذکور سے احتجاج کرنے والوں نے (اس کے جواب میں) کہا ہے کہ جنگ بدر میں جو صاحب شہید ہوئے وہ ذوالشمالین تھے اور ان کا نام عبداللہ بن عمرو بن فضالہ الخزاعی تھا اور ذوالیدین آنحضرتؐ صلعم کے بعد بھی زندہ رہے اور ان کی موت مویہ کے زمانہ میں واقع ہوئی قبر اون کی مقام ذی حشب میں ہے اور ان کا خرباق تھا کیونکہ عمران بن الحصین نے جو اس حدیث کی روایت کی ہے تو اس میں یہ کہا ہے کہ خرباق کھڑے ہوئے اور آنحضرتؐ صلعم سے عرض کی کہ یا رسول اللہ! اپنے نماز قصر پڑھی یا بھول گئے؟ اور اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ادھر زاعی نے کہا ہے کہ ذوالشمالین کھڑے ہوئے اور کہنے لگے کہ آپ نے نماز قصر کر دی ہے؟ اور یہ ذوالشمالین جنگ بدر میں ضرور شہید ہوئے اور اس حدیث میں یہ مروی ہے کہ ذوالیدین کھڑے ہوئے اور عرض کی

کہ یا رسول اللہ آپ نے نماز قصر کر دی ہے یا بھول گئے ہیں؟“ حضرت نے فرمایا کہ ”ان میں سے کوئی امر واقع نہیں ہوا ہے“ اور بعض روایات میں یہ ہے کہ ”آپ نے فرمایا کہ میں اس لئے بھولتا ہوں کہ سہو کے احکام تم پر ظاہر کر دوں“ اور یہ بھی مروی ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ ”میں بھولتا ہوں اور نہ نماز قصر کی گئی ہے“ (بالجملہ ان روایتوں کے ملانے سے معلوم ہوا کہ ذوالشمال اور ذوالسیدین دو شخص نہیں ہیں) اور بطریق شیخ خباب صادق علیہ السلام سے بھی مروی ہے ذوالسیدین ہی ذوالشمالین بھی کہے جاتے تھے۔ اور فاضل مخاطب نے سہو و نسیان کے نقص نہ ہونے پر آیہ واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمین سے جو استدلال کیا ہے وہ اس لئے درست نہیں ہے کہ مفسرین محققین نے تصریح کر دی ہے کہ خداوند عالم کا مقصود اپنے رسول سے یہ کہنا ہے کہ اگر (بجاری طرف سے) نہی وارد ہونے سے پہلے کفار کے پاس اوٹھنے بیٹھنے کی برائی تمہیں شیطان نے بھلا دی، تو خیر، مگر اب جبکہ اس کا قبیح ہم نے تم سے بیان کر دیا ہے اور اوس پر تم کو متنبہ کر دیا ہے اور ان کے پاس نہ بیٹھو (اس سے معلوم ہوا کہ یہاں لفظ ”یسنینک“ کے معنی نہیں ہیں کہ کسی معلوم امر کو بھلا دیا ہے بلکہ یہ معنی ہیں کہ ابتدا ہی سے لغت نہ ہونے دیا اور مبعوث عنہ اس مقام میں امر معلوم کا بھول جانا ہے اور وہی سبب نقص بھی ہے نہ کہ ابتدا ہی سے اوس کی طرف لغت نہ ہونا) بھلا سہو (رسول خدا ص) کیلئے کیونکہ نقص نہ ہو گا حالانکہ اوس سے اسلام کو ضعف پہونچے گا اور وہ لوگوں کو آپ کے اتباع سے شغف کر دینا نیز ایسے سہو کے وقوع کا (جو روایت مذکورہ سے معلوم ہوا) حضرت کے لئے جائز ہونا آپ کے اس قول کی منافی ہے جس کی روایت بخاری نے کی ہے کہ ”تم اپنی صفوں کو برابر کرو پس میں پس پشت سے کبھی اسی طرح بکھڑتا ہوں جس طرح اپنے سامنے سے“ پس تم بھو (کر ایسے قوی ادراک کے ہوتے ہوئے بھی سہو و نسیان کا واقع ہونا ممکن ہے؟ اور اس کو بعض متاخرین اہل سنت نے بھی سمجھا۔ ہے جیسا کہ ابن ہمام حنفی نے کتاب المسایرة میں ذکر کیا ہے پس ادھون نے رسول خدا ص سے سہو واقع ہونے کا انکار کیا ہے اور یہ تصریح کی ہے کہ حدیث ذی السیدین میں آنحضرت صلعم کا وہی رکعتوں کے بعد سلام پڑھ دینا جو مذکور ہے (وہ سہو) نہیں واقع ہوا تھا بلکہ آپ نے قصد ایسا کیا تھا اور حکم سہو لوگوں کو تعلیم کرنے کی غرض سے ایسا کرنا آپ کے لئے مباح کر دیا گیا تھا انتھی لیکن اس کلام پر اور فاضل مخاطب کے اوس کلام پر بحث میں غالی و خیر از میان کیا جو (کہ آنحضرت ص پر تشریع احکام سہو کے لئے نسیان طاری کرنا

گیا تھا) یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ محض رجم بالغیب اور اندھیرے میں تیر اندازی ہے آخر کونسی
 حدیث صحیحہ اور خبر صریحہ اس راز کے علت سمجھنے کو بتاتی ہے جس کو تشنیع خلق سے رہائی
 پانے کے لئے ان لوگوں نے بیان کیا ہے؟ اور ایسی بلائے نیاں ہی رسول پر نازل کر کے
 تشریع (احکام سہو) کو ظاہر کرنے پر کونسی ضرورت داعی ہوئی در انحالیکہ سہو دنیاں سے قلم مرفوع
 ہے (یعنی اس پر کوئی باز پرس نہیں ہیں اس کا معاملہ اتنی اہمیت نہیں رکھتا کہ اس کے لئے خواہ مخواہ
 ایسی آفت سہو رسول اللہ پر نازل کی جائے) اور دیگر خواص نبی کی طرح اس امر پر بھی نص کر دینے سے کہ سہو دنیاں
 سے پاک ہونا حضرت کے خصوصیات میں سے ہے (علمائے اہل سنت کو) کونسا امر مانع ہوا۔ علاوہ اس کے صاحب مسایرة کا
 کلام (جو اوپر نقل کیا گیا) مقصود میں تناقض رکھتا ہے اور محض بے حاصل ہے کیونکہ اس کے ارادہ اور سہو دونوں کا ایک ساتھ
 جمع ہو جانا لازم آتا ہے جیسا کہ قاضی عیاض نے شفا میں کہا ہے (یعنی کلام صاحب مسایرة کا مقصود
 یہ ہے کہ آنحضرت نے تعلیم سہو کے لئے عہداً سہو واقع کیا حالانکہ عہداً سہو واقع کرنا ناممکن ہے
 بھلا سہو اور قصد کا اجتماع کیونکر ہو سکتا ہے؟ لیکن یہ اعتراض ضعیف ہے کیونکہ اس کا جواب
 یہ دیا جاسکتا ہے کہ یہاں حقیقتہً سہو مراد نہیں ہے بلکہ صورت سہو مراد ہے یعنی آنحضرت
 نے عہداً بصورت سہو نماز تمام کر دی تاکہ لوگوں کو سہو واقع ہو جانے کا گمان ہو جائے اور آپ
 اس کے احکام تعلیم کر سکیں۔ اس جواب کی طرف جناب شہید علیہ الرحمہ نے اس مقام پر ملاحظہ
 لکھ کر اشارہ فرمایا ہے اس کا محصل یہ ہے کہ ہم نے اس جواب کی بابت ”کما ذکر صاحب شفا“
 اس لئے کہا ہے کہ غور کرنے سے یہ تناقض دفع ہو جاتا ہے، پس اس کا جواب حقیقی ایک وہ
 ہے جو جناب شہید علیہ الرحمہ نے دیا ہے یعنی اگر احکام سہو کی تعلیم ہی مقصود تھی تو اس کے لئے
 حقیقتہً سہو واقع ہونے یا عہداً صورت سہو واقع کر کے نماز کو ناقص کر دینے کی احتیاج نہ تھی۔
 اور دوسرا جواب وہ ہے جو قاضی عیاض نے دیا ہے اس کا محصل یہ ہے کہ تعلیم احکام کیلئے
 عہداً صورت سہو واقع کرنے کا قول محض رجم بالغیب ہے کوئی حدیث اس بات کو ثابت نہیں
 کرتی کہ خدا نے حضرت کو یہ حکم دیا ہو کہ تشریع احکام کے لئے عہداً صورت نسیان واقع کریں (مستمی)
 اور فاضل مغالطہ نے سورہ یوسف کی آیت سے جو استدلال کیا ہے وہ ساقط ہے کیونکہ پوری
 آیت یہ ہے ”وقال للذی ظن انه تاج منهم اذ کونی عند ربک فانساہ الشیطن ذکرہ“
 اور اس کے معنی ظاہر جو ارباب تفسیر (انبیاء کی سہو دنیاں سے منفرہ سمجھنے والوں) نے اختیار
 کئے ہیں کہ لفظ النساء میں ضمیر اس مرد شرابی کی طرف راجع ہے (جس نے قید سے

ربانی بانی تھی اور عزیز مصر کے لئے شراب بنانے پر مقرر ہوا تھا) اور حاصل آیت یہ ہے کہ شیطان نے اس شرابی کو یہ بھلا دیا کہ اپنے مالک (عزیز مصر) کو حضرت یوسف کی یاد دلا دیں اس معنی کے بنا پر آیت مقصود فاضل مخاطب کے مخالف ہو گئی نہ کہ موافق۔ ہاں۔ از بسکہ وہ اور ادن کے اصحاب انبیاء علیہم السلام سے حسن ظن نہیں رکھتے اس لئے آیت مذکورہ کی وہی تفسیر کی ہے جو ادن کے مذہب کے موافق ہے اور وہ یہ کہ شیطان نے حضرت یوسف عم کو ادن کے رب کی طرف سے اس وقت غافل کر دیا تھا جبکہ ادن خون نے اپنے امر کا دوسرے کو دکیل بنایا اور مخلوق سے فریاد رسی کی درخواست کی۔

اور فاضل مخاطب نے آیہ انما انا بشر مثلکم سے جو استدلال کیا ہے تو اس کا جواب پہلے گزر چکا کہ بنا بر تصریح مفسرین بیان محض نوع و صنف میں مماثلت مراد ہے یا گناہوں پر قادر ہونے میں مشابہت مقصود ہے لیکن خداوند عالم نے اپنے لطف و فضل سے ادن کو عصمت پر ثابت قدم کر کے عامہ ناس سے ممتاز کر دیا تھا اور اس امر پر کہ (اگرچہ انبیاء علیہم السلام گناہوں پر قادر ہونے میں عامہ ناس سے مشابہت رکھتے تھے لیکن خداوند عالم نے اپنے لطف و فضل سے ان کو عصمت پر ثابت قدم کر کے ممتاز کر دیا تھا) سورہ ابراہیم میں نص بھی واقع ہے اور وہ خدا تعالیٰ کا یہ قول ہے قالت لھو رسولکم ان یحسوا لا بشر مثکم ولکن اللہ یمس علیہا من یشاء من عبادہ (ادن لوگوں سے رسولوں نے کہا کہ ہم بھی تمہیں جیسے انسان ہیں لیکن خدا اپنے بندوں میں سے جس پر چاہتا ہے احسان کرتا ہے) (البتہ نیشاپوری نے اپنی تفسیر میں کہا ہے کہ (اس آیت میں) خدا نے رسول کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ تواضع کا برتاؤ کریں اور (یہ آیت ظاہر کر رہی ہے کہ آپ کی حالت صفات بشریہ ہی کے اندر محدود تھی صفات ملکیہ کی حد تک نہیں پہنچتی تھی البتہ آپ نزول وحی کے سبب (عامہ ناس سے ممتاز تھے اور یہ کلام ادن کے مستحق ملامت بن جانے کیلئے کافی ہے۔

قول علامہ علیہ الرحمۃ | اہل سنت نے رسول خدا صلعم کی طرف بہت سے نقائص کو منسوب کیا ہے چنانچہ حمید می نے جمع بین الصحیحین میں غائثہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں رسول خدا صلعم کے پاس گزراں کھیلتی تھی اور میری کچھ سہلیاں، بھینٹیں، وہ بھی میرے ساتھ کھیلتی تھیں جب رسول خدا صلعم تشریف لاتے تو وہ ٹھٹھک جاتی تھیں پس آپ ادن کو اشارہ کرتے تھے تو پھر وہ میرے ساتھ کھیلنے لگتی تھیں نیز حمید می سے

دوسرے حدیث میں (عائشہ کا یہ قول) مروی ہے کہ میں آنحضرت کے گھر گریان کھیلتی تھی حالانکہ انھیں لوگوں نے صحاح احادیث میں رسول خدا صلعم سے کبھی روایت کی ہے کہ جس گھر میں مجسم تصویریں ہوتی ہیں اوس میں ملائکہ داخل نہیں ہوتے اور مجسمہ تصویریں بنانے کی ممانعت حضرت سے بالتواتر منقول ہے پس اوس خانہ نبوی میں جس کی بنیاد ہی عبادت کے لئے پڑی تھی اور جو ہر وقت ملائکہ اور روح امین کا مہبط بنا رہتا تھا مجسم تصویریں بنانے کی نسبت رسول خدا اور اذن زوجہ محترمہ کی طرف دینا اہل سنت کے لئے کیونکر جائز ہو سکتا ہے حالانکہ حضرت ۴ نے جب کعبہ میں مورتیں دیکھیں تو جب تک وہاں سے نکلے تو روئے کر دیا لیکن اوس میں داخل نہیں ہوئے پس جبکہ آپ نے (انھیں تصویرون کی وجہ سے) خانہ کعبہ میں باوجود اوس کے شرف و علو مرتبت کے داخل ہونا گوارا نہ کیا تو خود اپنے گھر میں جس کا مرتبہ کعبہ سے کم ہے تصویریں بنا کر رکھنا (اور اوس میں داخل ہونا) کس طرح گوارا کر سکتے تھے۔ انتہی۔

قول ابطال | بے شک یہ روایت صحیح ہے کہ عائشہ گریان کھیلتی تھیں اور یہ اس لئے کہ (اوس وقت تک) کم سن اور غیر مکلف تھیں کیونکہ یہ صحیح ہے کہ آنحضرت صلعم نے اذن کو اپنے زوجیت میں داخل فرمایا تو فقط نو برس کی تھیں اور وہ گریان انسان کی تصویر بھی نہیں تھیں بلکہ گھوڑے کی تصویریں تھیں کیونکہ مردی کہ حضرت نے عائشہ کے پاس لے لے گھوڑے دیکھے جو (میں دن کے ایسے) بازو رکھتے تھے تو فرمایا کہ کہیں گھوڑے بھی بازو رکھتے ہیں؟ عائشہ نے کہا کہ "کیا آپ نے نہیں سنا ہے کہ حضرت سلیمان کے گھوڑے بازو بھی رکھتے تھے؟" (یہ سن کر) بول خدا ص ۴ مسکرا دیئے۔ اور گھوڑے کی شکل صورت (مورت نہیں) کسی جاتی کیونکہ لڑکے کسی چیز کی مورت بنانے پر قادر نہیں ہوتے (وہ جو کچھ بنانے میں فقط مورت کے مشابہ ہوتی ہے) (نیز) گھوڑے کی شکل کی مورت بنانا حرام نہیں ہے بلکہ (فقط) انسان کی تصویر بنانا حرام یا بنا بر ایک قول کے اذن حیوانات و ملائکہ و انسان کی تصویر بنانا جن کی پرستش کی جاتی تھی (اور گھوڑا اذن حیوانات میں سے نہیں ہے لہذا اوس کی تصویر مجسم بنا حرام نہ ہوگا) نیز یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ یہ امر (یعنی عائشہ کا تقاضا) بنا کر کھیلنا صورت سازی کے حرام کے لئے جانے سے پہلے واقعہ ہو گیا ہو یا نہ ہو یہ سب کہ تصویر بنانا اوس سال حرام کیا گیا ہے جس میں فتح مکہ واقع ہوئی اور عائشہ اور اہل بیت میں گریان کھیلتی تھیں (نیز) تصویرون کے لئے کچھ شرائط ہیں جن کے موجود

ہوئے ہی کے وقت ادن کا بنانا حرام ہوتا ہے (اگر وہ موجود نہ ہوں تو حرام نہیں ہوتا) اور ہو سکتا ہے کہ (عائشہ کی گڑبوں میں) ادن شرائط میں سے کوئی شرط موجود نہ رہی ہو جبکہ احادیث (عائشہ کی گڑبوں کے متعلق) درجہ صحت کو پہونچے ہوئے ہیں تو ادن میں تاویل اور جمع کرنا واجب ہے۔ صحاح ستہ کی حدیثیں احادیث روافض کی طرح (ضعیف) تو ہیں نہیں بلکہ ادن کی صحت پر اجماع ائمہ واقع ہے۔

قول حق اس کلام پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مصنف علامہ کا کلام (اہل سنت کی) فقط اس تجویز سے تعلق رکھتا ہے کہ رسول خدا صلعم گڑیاں کھیلنے کا موقع دیتے تھے اور بچائے منع کرنے کے ادن کو لانے کا اشارہ کرتے تھے مطلقاً عائشہ کی گڑیاں کھیلنے سے ادس کلام کو تعلق نہیں ہے تاکہ یہ جواب دیا جاسکے وہ اس وقت تک مکلف نہیں ہوئی تھیں حالانکہ اس کا کاذب ہونا ہی ظاہر ہے (تشریح کا محتاج نہیں) اور یہ کہنا کہ وہ گڑیاں انسان کی صورت پر مصور نہ تھیں الخ "درست نہیں کیونکہ ایسا نہیں کہ لفظ نبات "تصویر نبات انسان ہی پر اطلاق کیا جاتا ہو جیسا کہ اس لفظ سے ظاہر سمجھ میں آتا ہے گھوڑوں کی تصویروں پر نہ بولا جاتا ہو۔ اور فاضل مخاطب کے خیالات ظاہرہ میں سے یہ بھی ہے کہ عائشہ کی گڑبوں کی بابت یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ وہ فقط گھوڑوں کی تصویریں تھیں اور بس حالانکہ جس روایت جامع الاصول میں تصرف کر کے اس پر استدلال کیا ہے وہی تصریح کے ساتھ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ عائشہ انسانی صورت پر بنائی ہوئی گڑبوں سے کھیلتی تھیں البتہ ادن کے درمیان ایک تصویر گھوڑے کی بھی تھی جس کے دو بازو تھے چنانچہ صاحب جامع الاصول کہتے ہیں "ایک دوسری روایت میں ابو داؤد سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلعم غزوہ تبوک یا حنین سے تشریف لائے پس ہوا چلی اور اس نے ادن گڑبوں پر سے پردہ کا ایک گوشہ ہٹا دیا جن کو عائشہ کھیلتی تھیں پس (ادن کو دیکھ کر) فرمایا کہ "عائشہ! یہ کیا ہے؟" کہا "یہ میری گڑیاں ہیں" حضرت نے ادن گڑبوں کے بیچ میں کپڑے کی نی ہوئی ایک گھوڑے کی تصویر دیکھی جس کے دو بازو تھے تو فرمایا کہ "ادن کو درمیان میں کیا چیز ہے؟" عائشہ نے کہا کہ یہ گھوڑا ہے" فرمایا "اور اس کے اوپر کیا لگا ہوا ہے؟" کہا "یہ دو بازو ہیں" فرمایا کیا گھوڑے کے بھی بازو ہوتے ہیں؟" کہا "کیا آپ نے نہیں سنا ہے کہ حضرت سلیمان کے پاس ایسے گھوڑے تھے

جو بازو بھی رکھتے تھے" (یہ سنکر) رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑ سے یہاں تک کہ آپ کے دندان مبارک نمایاں ہو گئے انتھی۔ پس فاضل مخاطب کا اس روایت سے جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ عائشہ کبھی گھوڑوں کی صورت پر بنی ہوئی گڑیاؤں سے بھی کھیلتی تھیں یہ ثابت کرنا کہ انسانی صورت پر بنائی ہوئی گڑیاں یقیناً انہیں کھیلنے کے لیے تھیں یہ نیز یہ حکم کرنا کہ گھوڑوں کی تصویروں سے کھیلنا حرام نہیں اس بات کے منافی ہے جو عقرب مسائل شہادات بحث مسائل فقہیہ میں مذکور ہوگی اور وہ یہ کہ کہ شطرنج بازی کا حرام نہ ہونا شافعی کے نزدیک چار شرطوں سے مشروط ہے جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ آلات شطرنج مصور بہ صورتہ حیوانات نہ ہوں (اس سے معلوم ہوا کہ حیوانات کی تصویروں سے کھیلنا مطلقاً حرام ہے) پھر یہ کہنا کہ ہمایہ فرس کو صورتہ نہیں کہتے "عرف و لغت دونوں کے اعتبار سے مکابرہ ہے کیونکہ قاموس میں ہر الصورة یا القم الشكل ج صور صور صور انتھی (اس سے معلوم ہوا کہ صورت شکل کو کہتے ہیں خواہ وہ انسان کی ہو یا کسی اور شے کی) اور تعجب خیر امور میں سے ایک امر فاضل مخاطب کا یہ استدلال بھی ہے کہ اطفال تصویر بنانے پر قدرت نہیں رکھتے "کیونکہ تصویروں سے کھیلنا اس کا مقتضی نہیں ہے کہ وہ خود ہی اداں کے بنانے پر بھی قادر ہوں بلکہ اکثر یہی ہوتا ہے کہ مان بہن۔ خالہ یا دوسری عورتیں بنا دیا کرتی ہیں اور عائشہ تو اس وقت جبکہ گڑیاں کھیلتی تھیں سن طفولیت میں بھی نہ تھیں بلکہ اس وقت (خیر سے) اداں کی عمر کا نو ان سال تھا جیسا کہ فاضل مخاطب نے بھی اس سے پہلے اعتراف کیا ہے اور ثعالبی نے کتاب نقہ اللغۃ میں تصریح کی ہے کہ "طفل" کا اطلاق فقط شیرخوار بچے پر کیا جاتا ہے زمانہ شیرخواری ختم ہو جانے کے بعد فطیم یا فطمہ اور ولید یا ولیدہ کہتے ہیں (پھر عائشہ پر طفل کا اطلاق کرنا کیونکہ صحیح ہو سکتا ہے اور فقط نو ان سال بھی لیا) وہ تو بعض فقہاء کے مذہب کے بنا پر بالغہ بھی ہو چکی تھیں (نیز کتب توارخ و سیر میں جو واقعات عقہ و زفاف منکر ہیں اداں سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ مستسم)

اور فاضل مخاطب کا یہ قول کہ "گھوڑوں کی صورت پر گڑیاں بنانا حرام نہیں ہے" اس لئے منع ہے کہ وہ مورد تائیل جو حدیث تحریم میں مذکور ہیں ہر طرح کی تصویر کو شامل ہیں کیونکہ حدیث اطلاق رکھتی ہے (اداس میں کسی خاص قسم کی تصویر کی تخصیص نہیں کی گئی ہے) اور علامہ بغوی نے علاج میں اور بیضاوی نے اپنی شرح میں اس کی تصریح کر دی ہے (کہ حدیث تحریم ہر قسم کی تصویروں کو شامل ہے) اور فاضل مخاطب نے جو منکر تاریخ (یعنی تصویر سازی فتح مکہ کے سال میں حرام کی گئی)

اور عائشہ ادا اہل ہر تہ میں گریان کھیلتی تھیں (ذکر کی ہے وہ شاید خود انھیں کی تاریخ فارسی سے ماخوذ ہے جو کہ ان کا ذہب کا دفتر ہے پس بہتر ہے کہ اس کو بھی اپنی جہالات کے محلاۃ ہی میں محفوظ رکھیں (باہر نکالیں)

اور ناضل مخائب نے یہ جو کہا ہے کہ "اخبار صحاح اہل سنت مثل اخبار روانغی نہیں ہیں" اُنکو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں بے شک اہل سنت موعیہ و جماعت یزید کی حدیثیں اون لوگوں کی احادیث کی مثل کیونکر ہو سکتی ہیں جو باطل کو چھوڑنے والے اور کتاب خدا و حضرت رسول سے تمسک کرنے والے ہیں۔ اور یہ کہنا کہ اخبار صحاح مستہ کی صحت پر ائمہ کا اجماع ہے "اس لئے مردود ہے کہ ائمہ سے جن لوگوں کو روایا ہے وہ آتش جہنم کی طرف دعوت دینے والے ہیں لہذا اون کا اجماع درجہ اعتبار سے ساقط ہے" اس لزام کی تحقیق احادیث فریقین سے مناسب مقام میں عنقریب مذکور ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ۔

قول علامہ اعلیٰ اللہ مقامہ | نیز حمیدی نے جمع بین الصحیحین میں عائشہ سے روایت کی ہے اور انھوں نے کہا کہ رسول خدا صلعم نے مجھ کو اپنی

روا اور علوی اور میں اون حبشیوں کو دیکھنے لگی جو سب میں ناچ رہے تھے پس عمر نے اون کو واپس دیا۔ اور حمیدی نے جمع بین الصحیحین میں عائشہ سے یہ بھی روایت کی ہے کہ (ایک مرتبہ)

رسول خدا صلعم میرے پاس اوس وقت تشریف لائے جبکہ دو کنیزیں بھی جنگ بفاش کے اشعار نگار ہی تھیں آپ بستر پر لیٹ گئے اور منہ اوس طرف سے پھیر لیا استہین ابوبکر آگئے اور

مجھ پر غما ہوئے اور بولے کہ رسول خدا کے پاس یہ شیطانی راگ ہے پس رسول خدا اون کی طرف مخاطب ہوئے اور فرمایا کہ انھیں اپنے حال پر چھوڑ دو پس جب حضرت سو گئے تو میں نے اون دونوں

کنیزوں کو اٹھا کر کیا دیکھ چلی جاؤا پس وہ چلی گئیں۔ پھر رسول خدا کے لئے اس (ناچ گانے) پر صبر کرنا کیونکر جائز ہو سکتا تھا حالانکہ آپ نے لہو لب کے حرام ہونے پر نیش بھی کر دی ہے

نیز قرآن اوس کی حرمت کے ذکر سے بھرا ہوا ہے اور وہ بھی بالخصوص اپنی زوجہ محترمہ کیلئے

رہا ہے لہو لب کو کیونکر گوارا کر سکتے تھے) آخر آپ کو حمیت وغیرت کیوں نہ آئی حالانکہ آپ سے

زیادہ فیر رہتے اور یہ کہ ہو سکتا ہے کہ ابوبکر و عمر تو (اوس لہو لب کو) پسند نہ کریں اور آپ

میں کوئی فرامین کیا یہ حضرت رسول خدا صلعم سے بھی انھیں واکل تھے نیز اہل سنت نے یہ روایت کی

کی خوشی میں گھروں سے دُور بجاتی ہوئی نکل پڑیں اور آپ بھی (آواز دُفِ سُنگ و جہد میں آگے اور) آستین پھیلا کر رقص فرمانے لگے۔ آیا کسی رئیس ملت یا اوس شخص سے جو کچھ بھی وقار رکھتا ہو اسی (ذیل و خفیت) حرکت سرزد ہو سکتی ہے؛ حالانکہ اگر ان (اہل سنت) میں کسی شخص کیطرت ایسے امور کی نسبت درجائے تو وہ یقیناً سب شتم سے اور سکا جواب دیگا اور اپنے برأت ظاہر کرے گا پھر رسول خدا کی طرف ایسے (ناجائز) امور کی نسبت دینا جن سے آپ کا دامن قدس پاک ہے کیونکر جائز ہو سکتا ہے فتوح باللہ مرہۃ السقطات اتھی

قول البطل دُور بجانا اور اسی طرح (یعنی گانا ناچنا) بھی مطلقاً اہم نہیں ہے جیسا کہ پُر مقام میں مذکور ہے اور عائشہؓ نے پاس کنیزوں کا دُور بجانا جو ذکر کیا ہے تو وہ ایام عید کا واقعہ ہے اور علما کا اس مسئلہ پر اتفاق ہے کہ لہو اور دُور بجانا خوشی کے اوقات مثلاً ایام عید، تقربِ ختنہ وغیرہ میں جائز ہے اور ابو بکرؓ نے اس سبب سے منع کیا تھا کہ اون کو ایام عید میں اوس کے جائز ہونے کی خبر نہ تھی چنانچہ تتمہ حدیث یہی ہے کہ آنحضرتؐ وسلم نے ابو بکرؓ سے فرمایا کہ ان کنیزوں کو ان کے حال پر چھوڑ دو یہ نہ کہ یہ عید کا دن ہے پس ابو بکرؓ نے محض ناخفیت کی وجہ سے منع کیا تھا (کہ اون کا اوقات سرزمینِ جائز ہونے کا علم نہ تھا جس پر آنحضرتؐ صونے بتا دیا کہ گانا بجانا عید کے دنوں میں حرام نہیں ہے۔ اور یہ جو کہا ہے کہ مدینہ کی عورتیں سفر سے حضرت کی واپسی کی خبر سُنگ گھروں سے نکل پڑیں اور آپؐ کے پاس آکر مجتمع ہو گئیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان پر امرِ مدینہ کی عورتوں کے خصال میں سے تھا اور آنحضرتؐ کے منع نہ فرمانے کی وجہ یہ تھی کہ ابھی پردہ کا حکم نازل نہیں ہوا تھا نیز وہ آپؐ کی تشریف آوری پر اپنی خوشی ظاہر کر رہی تھیں اور یہ (اظہارِ مسرت) عین عبادت ہے نیز ایسے امور میں مرد و ترک کر دینا (یعنی ایسی حرکاتِ خفیہ کا مرتکب ہو جانا جو تنجید کی وقار کے خلاف ہوں) جائز ہے جن سے الفت پیدا ہوتی ہو تو لب شاد ہوتے ہوں اور اس کے ساتھ ہی مسائل کی تشریح بھی ہو جاتی ہو لیکن (اس کا کیا علاج ہے کہ ہمارے معترضین کو یہ خوبان نظر ہی نہیں آتیں) کیا خوب کہا گیا ہے وعین الرضا عن کل غیب کليلة۔ ولکن عین السخط بتدی المساویا۔

قول احقاق فاضل مخاطب اور اون کے دیگر اصحاب کا اس امر پر استدلال کہ لہو و غنا حرام نہیں ہے اسی روایت مذکورہ اور اوسکی ہم معنی روایات میں منحصر ہے جن پر خصم (یعنی شیعہ) طعن و تشنیع کرتے ہیں پر انھیں روایتوں سے عدم حرمت لہو و غنا پر استدلال کرنا

مصادرة على المطلوب ہوگا (یعنی دعوے اور دلیل میں تغایر نہ ہوگا بلکہ دلیل عین دعوے ہوگی) اور اگر فاضل مخاطب کے پاس ان کے علاوہ کوئی دلیل قرآن و اجماع موجود ہے تو اس کو بیان کرنا چاہیے تاکہ اس میں نظر کیجائے کہ وہ دلیل بننے کی صلاحیت کتنا تک رکھتی ہے۔ علاوہ اس کے ابو بکر کا ”مزامرة الشیطان“ کہنا اس امر کی دلیل ہے کہ وہ (گناہ جانا) شیطانی فعل تھا اور (خصوصاً) اس لئے کہ رسول خدا صلعم نے ان کے اس قول سے انکار نہیں فرمایا (یعنی یہ نہیں فرمایا کہ فرادة الشیطان نہیں ہے) غالباً فاضل مخاطب نے اس کلام سے کہ ”لو کا جواز اپنے مقام میں مذکور ہے“ خدا تعالیٰ کا یہ قول مراد لیا ہے انما الدنیا لہو ولعب وزینة الاخرة (یعنی فاضل مخاطب نے اسی آیت کو جواز لہو ولعب کی دلیل قرار دیا ہے اور اس کے اپنے مقام میں مذکور ہونے کا حوالہ دیا ہے) جیسا کہ عبید الزکافی نے رسالہ افلاق میں اصحاب مذہب مختار کی جانب سے اسی آیت سے (لہو ولعب کے جواز پر) استدلال کیا ہے پس اس استدلال کرنے والے کو (اپنی عقل فہم پر) خوش ہو کر منہناکم چاہیے (زیادہ رونما ہی لازم ہے کیونکہ کہاں دنیا کا لہو ولعب ہوتا اور کہاں اس کا جواز آخر دلیل و دعوے میں کونسا ربط ہے؟)

اور فاضل مخاطب نے یہ احتمال جو بیان کیا ہے کہ ممکن ہے کہ ابو بکر کو عید کے دن اسکے جائزہ نہ کا علم نہ رہا ہو تو (اگر فی الواقع ایسا ہی تھا تو) ان کے نقص کیلئے یہی کافی ہے کہ جس امر کو ان کی کس صاحبزادی اور دونوں کثیرین بھی جانتی تھیں اس سے اب تک ناواقف تھے۔ اور تہمتہ حدیث جو ذکر کیا ہے (یعنی آنحضرت نے ابو بکر سے فرمایا کہ ان کو اسی حال پر چھوڑ دو کیونکہ یہ عید کا دن ہے) وہ فاضل مخاطب کے اضافات و مخترعات میں سے ہے جو انھیں جیسے جہلا کے نزدیک مقبول ہو سکتا ہے ساتھ ہی اس کے اس (تہمتہ حدیث) سے ابو بکر کا اس امر سے جاہل ہونا لازم آتا ہے جو بچوں اور بازار میں کنیزوں کو بھی معلوم تھا۔

اور یہ جو کہا ہے کہ ”مدینہ کی عورتیں اس وقت رسول خدا کی تشریف آوری پر خوشی کا اظہار کر رہی تھیں اور یہ عین عبادت ہے“ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بان (رسول خدا کی تشریف آوری پر) مسرور عبادت تو ہے مگر اسکے ساتھ وف بجا نامعیت ہے اور کلام اسی وف بجانے اور رسول کے نقص فرمانے میں ہی (نہ کہ مطلقاً مسرور اور اس کے اظہار میں کیا اظہار مسرور کیلئے وف بجا کی سوال کوئی طریقہ نہیں ہو سکتا تھا۔؟)

اور یہ قول فاضل مخاطب کہ ”ایسے امور میں خلاف مردت عمل کرنا جو باعث الفت و موافقت

اور سب سرت قلوب شریع مسائل ہون جائز ہے قابل تسلیم نہیں کیونکہ بہت سے وہ امور جو خلاف مرد
ہے شمار نہیں کئے جاتے بلکہ بالاتفاق منافی عدالت سمجھے جاتے ہیں اور جماعت کی الفت و
موافقت کا سبب ہونے میں جو مرد و تقویٰ کو ترک کرنے کی پروا نہیں کرتی پس اس کلام
کی بنا پر ادون کا جائز ہو جانا بھی لازم آتا ہے حالانکہ کوئی عقلمند مسلمان یہ نہیں کہہ سکتا۔ رہا ارادہ
تشریع مسائل تو اس کا جواب پہلے معلوم ہو چکا کہ یہ کہنا محض اپنے وہم و خیال کی بنا پر ہے
کسی حدیث سے ثابت نہیں ہوتا نیز تشریع مسائل کیلئے از کتاب قبیح کی حاجت نہیں

قول علامہ علی الشہ مقامہ صحیحین میں مردی ہے کہ جب ملک الموت حضرت موسیٰ کے

پاس قبض روح کیلئے آئے تو حضرت نے اوسکے منہ پر طابو
مارا اور ایک آنکھ نکال لی کیا حضرت موسیٰ کی عظمت و شرف منزلت و شوق قرب الہی و مجاورۃ
عالم قدس کو دیکھتے ہوئے کوئی عاقل آپ کی طرف اس کی نسبت دے سکتا ہے کہ موت سے کراہت
کرتے تھے بھلا آپ کے لئے کب جائز ہو سکتا تھا کہ ملک الموت کو ایسی ضرب لگائیں حالانکہ وہ خدا تعالیٰ
کے بھیجے ہوئے آئے تھے؟ انتھی۔

قول ابطال موت کو انسان بالطبع مکروہ سمجھتا ہے اور جناب موسیٰ تند مزاج بھی تھو جیسا

کہ احادیث و آثار میں مذکور ہے پس از بسکہ حدیث مذکور صحیح ہے لہذا ادوس کو
آپ کی کراہت موت اور تند مزاجی پر حمل کرنا واجب ہے علاوہ اس کے جس طرح آپ نے
(غصہ میں آکر) الواح توریت پھینک دی تھیں اور اپنے بھائی (ہارون) کا سر کچر کر کھینچا تھا اوسیطح
آپ نے ملک الموت کو بھی مارا (پھر اس میں تعجب کیون ہے؟) آخر یہی اعتراض جناب ہارون کو مارنے
اور ادون الواح توریت کو توڑ ڈالنے پر بھی تو وارد ہوتا ہے جو خداوند عالم نے ہدایت و رحمتہ قرار دے کر
ادون کو عطا کی تھیں؟ اور یہ کہنا ممکن ہے کہ حضرت موسیٰ کی طرف اس طرح الواح خداوندی کی
توہین کرنے کی نسبت دینا کیونکر جائز ہو سکتا ہے اور (اسیطح) جناب ہارون کو مارنا کبیر کہا جاسکتا ہے
حالانکہ وہ بھی نبی مرسل تھے؟ پس یہ تمام امور اہل حق کے نزدیک مقصداً بشریہ ہونے پر محمول کئے جاتے
ہیں اور ان سے ملکہ عصمت میں کوئی قدر واد نہیں ہوتی البتہ ابن المطر (علامہ علی) کے نزدیک ذنب
و عصمت پر محمول ہونگے اگر قرآن متواتر نہ ہوتا اور ابن المطر علی کو منقل متواتر یہ نہ معلوم ہوتا کہ جناب موسیٰ
نے الواح پھینک دی تھیں اور اپنے بھائی کا سر کچر کر کھینچا تھا تو یقین ہے کہ اس بھی منکر ہو جاتے
اور اس پر بھی ایسے ہی اعتراضات وارد کرتے اگر وہ انصاف سے کام لیتے تو معلوم ہو جاتا کہ ادون کے تعصب کی

بیت جو کچھ ہم کہہ رہے ہیں حق ہے۔ انتہی۔

قول احقاق

قاضی عیاض نے بھی حدیث مذکور کو صحیح بتایا ہے کیونکہ وہ ادن و نوکتابون میں مذکور ہے جن کا نام ادن کے مولفین نے صحیح رکھا ہے اور جو معصیت جناب موسیٰ کی طرف ادس میں منسوب ہے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حدیث میں کوئی ایسی بات مذکور نہیں ہے جس کی بابت یہ کہا جاسکتا ہو کہ جناب موسیٰ کی تعدی اور زیادتی تھی اور آپ نے ناجائز کام کیا بلکہ آپ نے جو کچھ کیا وہ جائز تھا اور اس کی وجہ ظاہر ہے اور وہ یہ کہ آپ (حفاظت خود اختیاری پر عمل کر کے) ادس شخص کو دفع کر رہے تھے جو ادن کی جان لینے کے لئے آیا تھا ملک الموت ادس قوت آپ کے پاس آدمی کی صورت میں آئے تھے جس سے آپ پہچان نہ سکتے تھے کہ یہ ملک الموت ہیں پس آپ نے (ناواقفیت کے سبب) ادن کو اپنے نفس سے دفع کیا اور اس ممانعت سے اس صورت انسانی کی آنکھ جاتی رہی جس میں ملک الموت بکلم الہی محض امتحان کیلئے مشکل ہو کر آئے تھے جب وہ (اپنی صورت اصلی میں) ادن کے پاس آئے اور خدا تعالیٰ نے انکو بتا دیا کہ وہ ادس کے فرستادہ (ملک الموت) ہیں تو آپ نے تسلیم نہ کیا بلکہ اس جواب پر پہلا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ادس وقت حضرت موسیٰ کا ملک الموت کو نہ پہچانتا تسلیم نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اکثر علماء کہہ رہے ہیں (اپنی اصلی صورت کے علاوہ) دوسری صورتوں میں مشکل ہو کر انبیاء علیہم السلام کے پاس آیا کرتے تھے اور وہ ادن کو پہچان لیتے تھے علاوہ اس کے حدیث مذکور میں یہ بھی وارد ہے کہ جب ملک الموت پر دروکار عالم کے پاس واپس گئے اور شکایت کی کہ تو نے مجھے ایسے بننے کے پاس بھیج دیا جو ابھی مرنا چاہتا ہی نہیں تو حکم ہوا کہ پھر ادس کے پاس جاؤ اور کہو الخ اور یہ (کہہ کر ملک الموت اور جواب خداوند عالم) اس کا قرینہ ہے کہ حضرت موسیٰ نے ملک الموت کو اس وقت پہچانا تھا (اور موت پر راضی نہ ہونے کے سبب دانستہ وہ ضرب شدید لگائی تھی)

اور وہ یہ اعتراض یہ ہے کہ یہ کہارینہ کے بعد کہ حضرت موسیٰ پر ممانعت کرنا واجب تھا اور اس نے اسی واجب کو ادا کیا (آزائش و امتحان کے لئے کوئی وجہ باقی نہیں رہتی) یعنی اس کلام سے کہ ملک الموت کو خدا نے بغیر امتحان مشکل شکل انسانی بنا کے بھیجا تھا اگر یہ امتحان مقصود تھا کہ وہ اس صورت میں بھی متع ہو کر مابین وہ اپنے پر تیار ہو جاتے ہیں یا نہیں تو وہ اس قول کیساتھ درست نہیں ہو سکتا کہ جناب موسیٰ نے وہی کیا جو آپ پر واجب تھا کیونکہ جب ممانعت کرنا واجب تھا تو بغیر ایک امر واجب کو ترک کئے ہوئے امتحان کا مقصد پورا نہیں ہو سکتا تھا پس

خداوند عالم کی طرف سے ایسا امتحان کیونکر مقصود ہو سکتا تھا جو اگر تمام ہو تو ترک واجب لازم آتا ہے اور اگر واجب عمل میں آئے تو وہ تمام نہیں ہو سکتا بالجہ اگر مدافعت اور حفاظت نفس واجب نہوتی تو البتہ انسانی صورت میں ملک الموت کے بھیجے کا مقصود یہ ہو سکتا تھا کہ شوق موت و لقاء سے الٹی کی آزمائش کی جائے (فانهم) اور اس اعتراض کا جواب کبھی لفظاً عینہ کو مجاز پر محمول کر کے دیا جاتا ہے یعنی یہ لفظ عرب کے (مخادرمہ منقلاً عن حجتہ) (اوس کی حجت کی آنکھ چوڑی) سے ماخوذ ہے پس مراد یہ ہوئی کہ حضرت موسیٰ نے اپنی حجت کا ایک طمانچہ ملک الموت کے منہ پر مارا اور اوس کی حجت (پیل) کی آنکھ چوڑی زینتی باطل کر دیا لیکن یہ اوس کے مناسب نہیں ہے جو حدیث مذکور میں وارد ہے کہ خدا نے اوس کو پھر آنکھ عطا کر دی نیز قبض روح کے وقت ملک الموت کے ساتھ مباحثہ کو نسا واقع ہوا تھا جس میں جناب موسیٰ کو (دلیل) حجت کے ایراد و ابطال کی احتیاج پیش آئی ہو اور بعضوں نے یہ جواب دیا ہے کہ محتمل یہ ہے کہ یہ فعل حضرت موسیٰ سے بے اختیاری میں واقع ہو گیا ہو کیونکہ موت کے وقت حالت سکرانہ ہوتی ہے (جس کو حرکات مضطربہ کا واقع ہو جانا ممکن ہے) میں کہتا ہوں کہ یہ جواب حضرت عمر بن الخطاب کے اس قول ان الرجل لیبھر (بالہد و اعلى اختلاف الروایات) سے مستنبط ہے جو رسول خدا کی شان میں کہا تھا۔ برادران ایکانی! ذرا توجہ و انصاف کی نظر سے دیکھو کہ گمراہی کے میدان کی دسکت کہانٹک پہونچی ہوئی ہے آخر جن جناب موسیٰ کی طرف معصیت کی نسبت دینے ہی میں تو کلام نہیں ہے بلکہ اوس کے اس اعتقاد کی سخافت میں بھی تو ہے کہ ملک الموت باوجود اوس قدرت و تائید کے جو خدا کی طرف سے اوس کو حاصل ہے جناب موسیٰ کا مقابلہ کرنے سے اور وہ بھی اوس کے مزین و شمع کی حالت میں اس قدر عاجز رہے کہ اپنی آنکھ کھو بیٹھے اور پردہ گار عالم کی جناب میں شکوہ کرنے کے محکج ہوئے۔

اور فاضل مخاطب نے غصہ جناب موسیٰ کے اس قصہ کو کہ آپ نے الواح توریت پھینک دیں اور اپنے بھائی کا سر پر کر لیں جو معارضہ میں پیش کیا ہے وہ بالکل اس کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ معارضہ میں پیش کیا جائے کیونکہ اوس کے لئے محل صحیح و تاویل جہیل موجود ہے جس کو سید مرتضیٰ علم الہد سے رضی اللہ عنہ نے بیان کیا ہے اور فخر الدین رازی نے بھی اوس کو تحسن قرار دیکر تفسیر کبیر میں درج کر دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نبی اسرائیل جناب موسیٰ کی نظر سے نہایت سوزن میں مبتلا تھے۔ یہاں تک کہ جب بھی جناب ہارون غائب ہو جاتے تو وہ

لوگ حضرت موسیٰ سے کہتے تھے کہ تم نے ادن کو قتل کر دیا پس جب خدا نے ادن سے تیش راتون کا وعدہ کیا اور اس (اور زیادہ کر کے چالیس راتون) پر پورا کر دیا اور وہ الواح عطا کردین جن میں ہر شے کا حکم مندرج تھا اور وہ ادن کو لیکر واپس آئے اور قوم میں وہ (کفر و ارتداد) دیکھا جو دیکھا پس آپ نے جناب ہارون کا سرکڑا تا کہ اپنے سے قریب کر کے کیفیت واقعہ کی تحقیق کریں اس پر جناب ہارون کو خوف ہوا کہ مبادا وہی بے اصل خیال (کہ حضرت موسیٰ جناب ہارون کے دشمن ہیں) نبی اسرائیل کے دلون میں پیدا نہ ہو جائے لہذا جناب موسیٰ (کی طرف سے لوگوں کو سو و ظن پیدا ہو جانے) کے خوف سے یہ عرض کی کہ آپ میری ڈاٹھی اور سرکڑ پکڑیں تاکہ قوم یہ گمان نہ کر سکے کہ آپ مجھے مارنا اور دکھ پہونچانا چاہتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ ملاقات و مشاہدہ کے وقت ڈاٹھی اور سرکڑ لینا ایک عرب کی عادت جاریہ ہے اور اگر اہانت کی غرض سے ایسا کیا ہوتا تو اس کے ساتھ کوئی طمانچہ بھی لگاتے اور وہ بھی ردایات میں منقول ضرور ہوتا اور جب ایسا نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ اہانت مقصود نہ تھی۔ نیز جائز ہے کہ یہ تمام اعتراض بعض (اور اظہار غیظ و غضب) مقولہ ایاک اعنی واسمع یا جادۃ کا مصداق ہو (یعنی اگرچہ بظاہر آپ جناب ہارون پر غضبناک تھے اور سختی سے باز پرس کر رہے تھے مگر دراصل یہ تمام غیظ و مرتدین نبی اسرائیل پر تھا)

اور اکثر آیات انداز (تہمدید) جن میں خطاب نبیاء کی طرف کیا گیا ہے اسی اسلوب و طریق پر وارد ہوئی ہیں (کہ درحقیقت انبیاء کو ڈرانا مقصود نہیں ہے بلکہ عامہ ناس کی تحریف تہمدید منظوری) مثلاً خدا تعالیٰ کا یہ قول ولو تقول علینا بعض الاقاویل اگر رسول ہماری نسبت کوئی جھوٹ بات بنا لیتے) اسی اسلوب پر ذائع ہے۔ اور ماحصل کلام یہ کہ الواح کو چھینک دینا اس مصلحت سے تھا کہ قوم پر اس کی مبتلائے ضلالت ہو جائے کہ جب غیظ و غضب ظاہر کریں اور ملک الموت کو طمانچہ مارنے اور ادن کی آنکھ بھڑو دینے میں کوئی دینی مصلحت نہیں تھی بلکہ مصلحت اسی میں تھی کہ ادن کو (قبض روح کا) اختیار دیدیے جیسا کہ مذکور ہوا۔

اور فیاض مخاطب نے الواح کو توڑ ڈالنے اور کتاب خدا کی اہانت کرنے کا قصہ جو بیان کیا ہے وہ انھیں کے اضافات (داخلات) میں سے ہے آخر یہ کہاں سے معلوم کر لیا کہ الواح کا چھینک دینا اس مصلحت سے نہ تھا جس کو ہم نے ذکر کیا بلکہ اس سے کتاب خدا کی اہانت ہی مقصود تھی اور اگر یہ صحیح طور سے ثابت ہو جائے کہ فی الواقع یہی مقصود تھا تو وہ ادن کی عصمت میں قبح

دارو ہونے کے لئے کافی ہو گا عام اس سے کہ حدت مزاج ہی اس کی باعث ہوئی ہو یا اور کچھ۔
 اور فاضل مخاطب کا یہ کہنا کہ یہ تمام واقعات اہل حق کے نزدیک مقضائے صفات بشریت ہونے پر
 محمول ہیں اس امر کا موجب ہے کہ ان کے امام محمد بن عبد اللہ رازی اور ادن کے شیخ صاحب موافق اہل حق
 کے زمرہ سے خارج ہوں کیونکہ ادن لوگوں نے بھی اسی تاویل پر محمول کیا ہے جس پر علامہ علی طہر الثر
 نے حمل کیا ہے اور جو طہارت و عصمت انبیاء علیہم السلام کے منافی نہیں ہے۔ کس قدر عجیب مر ہے کہ
 فاضل مخاطب (اور ان کے دیگر علماء ملت) ادن آیات کو جن میں بظاہر انبیاء پر ترک اولیٰ واقع ہو جانے
 کے سبب عتاب کیا گیا ہے ادن کے ظاہر پر ہی محمول کرتے ہیں اور یہ حکم کرتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام
 سے معصیت و خطا صادر ہوئی تھی حالانکہ ایک طرف عقل یہ بتا رہی ہے کہ ادن کو خطا و معاصی سے منزہ
 و معصوم سمجھنا واجب ہے اور دوسری طرف ادن آیات کیسے ممکن (و تاویلات صحیحہ) بھی موجود ہیں
 جن پر ادن کے ظاہر کو محمول کیا جاسکتا ہے) اور حضرت عمر بن الخطاب کے کلمات ہذیان کو باوجود
 اس کے کہ ادن کا مرتبہ انبیاء کے مراتب سے بے انتہا کم تھا خلافت ظاہر معنی پر محمول کرتے ہیں اور
 کہتے ہیں کہ معنی ظاہر پر ادن کا حاصل کرنا جائز نہیں ہے حالانکہ ادن کلمات کے لئے دوسرے معانی
 جن پر وہ محمول ہو سکیں موجود نہیں کاش یہ لوگ ادن کو انبیاء عظام کے برابر ہی سمجھ لیتے یا اور ادن سے
 معصیت و خطا کے صادر ہو جانے کا اقرار کرتے۔

۱۔ فاضل مخاطب کا یہ کہنا کہ اگر قرآن متواتر نہ ہوتا اور یہ قصہ اس میں بطریق متواتر نہ پہنچا ہوتا
 کہ جناب موسیٰ نے الواح توریت کو پھینک دیا اور اپنے بھائی ہارون کا سر کاٹ کر کھینچا تھا تو یقیناً وہ
 اس کا بھی انکار کرتے۔ تو وہ محض رجم بالغیب ہے آخر یہ کوئی معلوم ہم اگر وہ اسی تاویل صحیح پر محمول
 کر دیتے جس کو سید مرتضیٰ علم الدین نے پسند فرمایا ہے اور محمد بن رازی وغیرہ نے بھی اس بارے
 میں ادن سے موافقت کی ہے۔

قول علامہ علی الشارح مقامہ | حج بن یحییٰ بن مردی ہے کہ قیامت کے دن خلق اللہ

کا جو حال ہو گا اس کے بیان میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
 کہ لوگ جناب آدم کے پاس آئیں گے اور شفاعت کی درخواست کریں گے اور وہ اس سے معذری
 ظاہر کریں گے پس وہ لوگ حضرت نوح کے پاس آئیں گے اور وہ بھی اسی طرح عذر کریں گے پس
 جناب ابراہیم کے پاس آئیں گے اور عرض کریں گے آپ نبی خدا اور خلیل خدا ہیں اس پر اب سے
 ہماری شفاعت کیجئے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ ہم لوگ کس حال میں ہیں؟

تو وہ نہیں گئے کہ (میں کیا شفاعت کروں) پھر تو خود اس وقت ماننا چاہتا ہے کہ نہ کبھی پہلے ایسا ہوا تھا اور نہ آئندہ ہوگا اور وہ اس لئے کہ میں نے (دنیا میں) آمین جھوٹ بولے تھے لہذا اس وقت تو مجھے اپنی جان کی پڑی ہے تم لوگ کسی اور کے پاس جاؤ۔ اور اسی جمعین میں یہ بھی رسول خدا صلعم سے مروی ہے کہ جناب ابراہیم تین مرتبہ کے سوا کبھی جھوٹ نہیں بولے۔ آخر ان لوگوں کو کیوں نکر جائز ہے کہ انبیاء کی کذب کی نسبت دین اور یہ اعتراف کر لینے کے بعد کہ بعداً جھوٹ بولتے تھے اور ان کی شرائع پر کس طرح وثوق کر سکتے ہیں۔ انتہی۔

قول ابطال

تم کو اس سے پہلے معلوم ہوا کہ کذب سے انبیاء کی عصمت کے واجب ہونے پر اجماع واقع ہے پس وہ کذبات جو جناب ابراہیم کی طرف منسوب ہیں از بسکہ حدیث صحیح میں وارد ہیں لہذا (اون کی یہ تاویل کی جائے گی کہ) اون سے سورۃ کذب مراد ہے نہ کہ اوس کی حقیقت مثلاً آپ نے کہا تھا بل نعلہ عبیدم هذا فاسلوم ان کافا ینطقون (یہ کلام اسی بڑے بت نے کیا ہے اگر یہ بولتے ہوں تو انھیں سے پوچھ لو) اور اس کلام سے آپ کا مقصود یہ تھا کہ لوگوں پر الزام قائم کریں کہ وہ بے حس و حرکت اور بے نفع و ضرر بتوں کو خدا سمجھتے ہیں اور بے بت کی طرف اوس فعل کو اس لئے منسوب کیا کہ وہ ہمیشہ جس سے اور بتوں کو توڑتا تھا اوس کی گزین میں ڈال دیا تھا اور قابل تاویل کذب فی حقیقت کذب نہیں ہوتا بلکہ اوس میں کذب کی محض صورت ہوتی ہے اور ضرورت کے وقت ایسا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

قول احقاق

پہلے مذکور ہوا کہ کذب سے مطلقاً (قبل نبوت و بعد نبوت دونوں زمانوں میں) محصو ہوتے پر اجماع واقع نہیں ہوا ہے بلکہ اشاعرہ نے عصمت کو بعد نبوت سے مخصوص بتایا ہے اور فاضل مخاطب کا یہ کلام کہ "کذبات ابراہیم سے وہ باتیں مراد ہیں جو کذب کی نقطہ صورت رکھتی تھیں فی حقیقت کذب مراد نہیں ہے" (قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ) خود جناب ابراہیم کا شفاعت ہاس سے نذر کرنا اور یہ کہنا کہ وہ تین مرتبہ جھوٹ بولنے کے سبب خدا سے شفاعت کرنے کے قابل نہیں تھے ہیں اس کے قابل تسلیم ہونے سے مانع ہے (کیونکہ اگر حقیقت جھوٹ بولنے کے مجرم نہ تھے تو خدا اور غیظناک کیوں تھا اور کس وجہ سے وہ شفاعت طلبی کے لائق نہ رہے تھے) نیز دوسری روایت میں آنحضرت صلعم کا یہ قول ان ابراہیم لہ یکذب قط الا ثلاث کذبتا جو مروی ہے وہ بھی اوس کے مدست پورے مانع ہے کیونکہ سیاق کلام یعنی مراد لفظ "قط" سے اوکی تاکید اسی کی دلیل ہے کہ مغفرت نے حقیقت کذب مراد لی ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ (اگر چہ آیت

مذکورہ (بیل فعلہ صبر ہم) میں جو کذب کا شائبہ نظر آتا ہے وہ درحقیقت کذب نہیں ہے بلکہ وہ ایسی تعریف پر مشتمل ہے جس سے حق یعنی الزام ختم اور اس کو بے جواب کر دینا مقصود ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ تم نے کوئی کتاب نہایت خوشخط لکھی ہو اور تمہارا کوئی دوست جو لکھنا بالکل نہ جانتا ہو اس کو دیکھ کر تم سے یہ کہے کہ یہ آپ نے لکھی ہے؟ تو اس کا تم یہ جواب دو کہ (جی نہیں) یہ تو آپ نے لکھی ہے تو اس جواب سے مقصود اس دوست پر استہزا (اور تعریف) کرتے ہوئے یہ کہنا ہو گا کہ ان یہ کتاب میں نے لکھی ہے یہ کہنا مقصود نہ ہو گا کہ فی الحقیقت تم اس کے کاتب نہیں ہو بلکہ وہ تمہارا امی دوست ہے لیکن اس کذب میں جو حدیث مذکور میں بیان کیا گیا ہے یہ کلام ہے کہ جب وہ قول قاضی مخاطب کی بنا پر درحقیقت کذب نہ تھا اور اس میں کچھ مضائقہ بھی نہ تھا تو پھر متن حدیث میں یہ چونکہ مذکور ہے کہ خدا تعالیٰ نے جناب ابراہیم پر اتنی شدت سے غضبناک ہوا کہ وہ اپنی شفاعت کے مقبول ہونے سے پہلے ہی مر گیا اور عذر طلبی پر پائل ہوئے آخر اس کی وجہ کیا ہوگی۔

قول علامہ علی اللہ مقامہ اور جمع بین ایمین میں مروی ہے کہ رسول خدا صلعم نے فرمایا

کہ ہم تو شک کرنے کا حق ابراہیم سے زیادہ رکھتے ہیں (یعنی جب ابراہیم کو شک واقع ہوا تو ہم سے واقع ہو جانا زیادہ ممکن ہے اور وہ ہمارے لئے سبب نقص نہیں ہو سکتا) کیونکہ انھوں نے کہا تھا کہ رب الہن کیف یحیی الموتی قال اولہ تو من قال بلی وکن لیطعن قلبی (پرو وگا رنجھے یہ دکھا دے تو کس طرح مردوں کو زندہ کرتا ہے کہا کیا تم اس پر ایمان نہیں رکھتے؟ عرض کی کہ ہاں رکھتا ہوں مگر چاہتا ہوں کہ دل مطمئن ہو جائے) اور (رسول خدا صلعم) نے کہا خدا او طر پر رحم کرے کہ وہ کسی مضبوط قلعے میں پناہ لینا چاہتے تھے اور (یہ بھی فرمایا کہ) جتنی مدت تک یوسف قید خانہ میں رہے اگر مجھے رہا پڑتا تو میں (صبر نہ کر سکتا بلکہ) دعوت زینا کو قبول کر لیتا نہ معلوم اس قوم (اہل سنت) کے لئے یہ کس طرح جائز ہو کہ رسول خدا کی طرف شک فی العقیدہ کی نسبت قبیلہ حراشکین

قول ابطال اگر تم لوگ مجھے یونس بن ستہ پر فضیلت نہ دینا فرمایا کہ مجھ کو موسیٰ سے فضیلت

نہ کہو (اصطلاح) آپ نے اس حدیث میں انبیاء کے فضائل بیان کئے ہیں اور جناب ابراہیم کے ثبوت بیان کا ذکر کیا ہے اور مراد حدیث یہ ہے کہ جناب ابراہیم باوجود اس کے کہ ایمان میں کامل تھے اور صانع عالم اور حشر کے اثبات میں پوری استقامت رکھتے تھے تحصیل اطمینان کا ارادہ کرتے اور دکن لیطعن قلبی فرماتے تھے پس دوسروں کو تو اس تردد کا زیادہ حق حاصل ہونا چاہیے جو (انہ میں) اطمینان کا

باعث ہوتا ہے (گویا فاضل مغضب کے نزدیک شک و تردید ہی حصول اطمینان کا وسیلہ ہوتا ہے بغیر اس کے مائل نہیں ہو سکتا۔ مترجم)۔
 رہا جناب لوط پر رحم کرنا تو فی الواقع ایسا ہی تھا کہ حضرت لوط مستحکم قلعہ میں پناہ لینا چاہتے تھے چنانچہ
 ان کا یہ قول "اور ازی ایلیٰ دکن شدیدی" موجود ہے پس ان کے ضعیف ہونے کے سبب ہی
 رسول نے ان کے حق میں رحم کی دعا فرمائی اس دعا سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آپ نے ان کو کوئی عیب
 لگایا ہے اور یہ قول رسول کہ اگر مجھے اس قدر مدت تک قید خانہ میں رہنا پڑتا مگر ہمت حضرت
 یوسف نے بسر کی تو میں دعوت زلیخا کو قبول کر لیتا، حضرت یوسفؑ کے صبر و ثبات قدم کی تعریف
 پر مشتمل ہے یعنی جب تک آپ کا معاملہ صاف نہیں ہو گیا طول مدت قید پر صبر کرتے رہے (اس کے
 سوا اس قول میں اور کیا ہے جو مورد طعن ہو سکے) پس دیکھنے والو! دیکھو آیا ان امور مذکورہ میں
 سے کوئی امر ایسا بھی ہے جس سے انبیاء کی ذات میں کوئی عیب ثابت ہوتا ہو (کیا غضب ہے کہ)
 باوجود صحت حدیث کے (ابن المظاہر الحلی) قول رسول پر طعن کر رہے ہیں۔ نعوذ باللہ۔

قول حقائق

حدیث کا پہلا جملہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ رسول خدا کا مقصود
 جناب ابراہیم کے ساتھ تواضع کرنا تھا بلکہ اولیٰ ذات میں شک ثابت کرنے
 میں کوئی تواضع تھی جس سے فی الواقع یہ دو حضرات برمی تھے (یعنی یہ کہنا کوئی تواضع پر مبنی ہو سکتا
 ہے کہ جناب ابراہیم نے شک کیا تھا اور میں ان سے زیادہ شک کرنے والا ہوں مالا کہ یہ دو حضرات اس سے
 پاک تھے) اور قرآن میں جناب ابراہیم کے کلام کی جو حکایت موجود ہے وہ صاف طور سے اس کی دلالت
 کر رہی ہے کہ آپ نے شک کا اظہار نہیں کیا تھا بلکہ یہ فرمایا تھا کہ زیادتی اطمینان کیسے میں دیکھنا
 چاہتا ہوں (کہ تو کس طرح مردوں کو زندہ کرتا ہے پس آپ کا مقصود سوال اطمینان کو زیادہ کرنا تھا
 نہ کہ شک کو زائل کرنا) اور نقل کو عقل سے قوت پہنچتی ہے (اور بیان عقل بھی مکمل کرتی ہے کہ شک
 امور دینیہ میں شان نبوت کے خلاف ہے لہذا مقصود سوال رفع شک نہیں ہو سکتا) اور ہم
 سے تھا ہر جوتما ہے کہ فاضل مغضب نے جو مطلب حدیث کا بیان کیا ہے وہ شک کیساتھ قطعاً متبرک
 نہیں ہوتا یعنی حدیث میں شک مذکور ہے لہذا اس کا مطلب یہ ہو گا کہ جناب ابراہیم شک کو
 میں تھے اور اس کو دور کر کے اطمینان حاصل کر لینا چاہتے تھے۔ نہ یہ کہ کمال ایمان یقین تو وہ
 عامر اطمینان میں زیادتی متصور تھی (شاہ بخاری قسطلانی نے نقل کیا ہے کہ شافعی نے حد
 بیروت منہ کے معنی یہ بیان کئے کہ شک واقع ہوتا جناب ابراہیم سے محال ہے اور اگر

کو شک عارض ہو سکتا تو میں جناب برہمہسم سے زیادہ اس کا حق رکھتا تھا: یعنی مجھے زیادہ شک عارض ہوتا اور تم نے جان لیا کہ ابراہیم سے شک واقع نہیں ہوا کیونکہ جب مردوں کو زندہ کرنے پر خدا تعالیٰ کے قادر ہونے میں مجھ کو شک درپ نہیں ہوا تو ابراہیم کو بدرجہ اولیٰ نہ ہوا ہوگا (اس تاویل کی بات قطلانی کہتے ہیں کہ) یہ تاویل طویل و غلیل حدیث کو تمیہ و الفاظ (مسمہ و صیتان) بنا دینے والی ہے لہذا شافعی پر واجب تھا کہ خدا سے اپنی طوالت عمر کا بھی سوال کرتے تاکہ یہ حدیث جہان جہان جاتی وہ بھی اس کے ساتھ باتے اور جو شخص اس کے معنی ظاہر کا انکار کرتا اس سے اپنی تاویل بیان کرتے اس حدیث کی درست تاویل یہ ہے کہ زکشی سے منقول ہے وہ کہتے ہیں کہ صغیرہ افعل کثرت میں دو چیزوں سے کسی امر کی نفی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے مثلاً کہتے ہیں کہ الشیطان خیر من ذیہ اور مراد اس سے ہوتی ہے کہ دونوں ہی میں کوئی خیر نہیں ہے اسی طرح پور دگار عالم کے اس قول مد آھم خیراً کم قوم متشیع کے یہ معنی ہیں کہ فریقین (یعنی اہل مشرکین اور قوم تبع) میں سے کسی میں کوئی خیر نہیں پس اس بنا پر قول رسول ﷺ "بالحق بالثلث من ابواھیم" کے یہ معنی ہونگے کہ ہم سب (انبیاء) کے پاس شک کا گزر نہیں ہوتا یہ حدیث کی بہترین تاویل ہے۔ انتہی میں کہتا ہوں کہ اس تاویل کا قبح ظاہر ہے اس لئے کہ جس حدیث میں ہم بحث کر رہے ہیں اس میں دو نو سابق عبارتوں (یعنی الشیطان خیر من ذیہ اور آہم خیراً) پر قیاس کرنا نقطہ حقیقۃ بالشک کی نفی کرنے کا مقتضی ہوگا (اور معنی یہ ہونگے کہ ہم دونوں میں سے شک کرنے کا کوئی زیادہ حقدار نہیں بلکہ دونوں برابر حق رکھتے ہیں اور دونوں کو یکساں شک واقع ہو سکتا ہے) اور یہ امر ظاہر ہے کہ ہمیں فکر کرنے والا شک نہیں کر سکتا۔ اور فاضل مخاطب نے یہ جو کہا ہے کہ جملہ تالشہ میں جناب یوسف کے صبر و استقلال کا وصف مذکور ہے الخ "اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے معنی یہ ہوسکتے ہیں کہ رسول خدا نے اس امر کا اظہار فرمایا کہ وہ راہ خدا میں طول مدت اسیری کے شدائد بھیلنے پر صبر نہیں رکھتے اور اگر وہ جناب یوسف کی جگہ پر ہوتے تو زلیخا کی دعوت کو قبول کر لیتے پھر ہی تو وہ امر ہے جو محفل طہر و تشیع اور مقصود مصنف علامہ قدس سرہ ہے اور فاضل مخاطب اسی سے تو رسول خدا کی بہت ثابت کرنا چاہتے ہیں (پس انہوں نے یہ جواب دیا کہ مصنف علامہ کے طعن کو اور مستحکم کر دیا جہاں اتنی بھی سمجھ نہ ہو وہ جواب دینے کی جرأت ہی کیوں کرے (مترجم) رہا جملہ تالیہ (جو جناب لوط کے قصہ سے متعلق ہے) تو اگرچہ اس سے بظاہر وہی مطلب سمجھ میں آتا ہے جو فاضل مخاطب نے بیان کیا ہے لیکن یہ تینوں جملے ایک ہی حدیث کے ہیں جو صحیح بخاری میں مذکور ہے پس جبکہ پہلے اور

دوسرے جلد میں رحمن کا تعلق جناب برہمہ اور جناب یوسف علیہما السلام سے ہے۔ شک و ر
 دم صبر کا ذکر تقریباً موجود ہے تو لازم ہے کہ دوسرا جلد بھی انھیں کے سیاق کے مناسب واقع ہو
 (یعنی اس میں بھی ایسی ہی کوئی بات مذکور ہو) اور وہ یہی ہے کہ رسول خدا صلعم نے اس جلد کو فرما کر یہ
 بھایا ہے کہ جو ار جناب لوط کے لئے کسی رکن شدید کی پناہ ڈھونڈنے کا باعث ہوا تھا وہ خدا تعالیٰ
 کی طرف سے اذن کا ضعف اعتقاد و فتور اعتقاد تھا اور اسی سبب سے قسطنطینی نے اس کی یہ تاویل
 کی ہے کہ اگر وہ ارادہ کرتے تو اس (رکن شدید) کی پناہ حاصل کر لیتے لیکن انھوں نے (اس
 ارادہ ہی نہ کیا بلکہ) خدا کی طرف پناہ لی اور ہمارے اس کلام کی نوید وہ حدیث بھی ہے جو بخاری نے
 حدیث بیحوت عنہ کے بعد ہی ذکر کی ہے اور وہ یہ ہے ہم سے ابو الیقین نے بیان کیا ہے اور اس سے
 شعیب نے اور اس سے ابو الزناد نے بیان کیا اور اس نے اعرج سے اور اس نے ابو ہریرہ سے
 روایت کی ہے کہ رسول خدا صلعم نے فرمایا کہ خدا لوط کی مغفرت کرے کیونکہ وہ ایک رکن شدید کی پناہ ڈھونڈ
 تھے۔ یہ حدیث اس امر پر دلالت کر رہی ہے کہ از بسکہ جناب لوط نے یہ بات (یعنی ادنیٰ رکن شدید)
 کی تمہی اور اپنی قوم کی ایذا رسانی پر صبر کرنے سے قاصر رہے تھے لہذا اس کے محتاج ہیں کہ اذن کیلئے
 استغفار کیا جائے۔

قول علامہ علیہ السلام مقامہ صحیحین میں یہی ہے کہ (ایک دن) رسول خدا کے پاس حبشی
 اپنے بچہ کو لے کر آیا تھا اور اس نے کہا کہ اسی اثنائے عمر و ہائے
 آہو پنے اور زمین سے سنگریزے اٹھا کر اذن کو مارنے لگے پس رسول خدا صلعم نے فرمایا کہ تم ان کو چھوڑ
 دو اور غزالی نے احیاء العلوم میں روایت کی ہے کہ رسول خدا صلعم بیٹھے تھے اور آپ کے پاس
 چند کنیزیں گانے ناچنے میں مشغول تھیں اسی اثنائے عمر و ہائے آہو پنے اور طالب اذن ہوئے پس رسول خدا
 نے اذن کنیزوں سے کہا کہ تم سب خاموش ہو جاؤ پس وہ خاموش ہو گئیں عمر اندر آئے اور اپنی حاجت
 پوری کر کے واپس چلے گئے تب رسول خدا نے اذن کنیزوں سے فرمایا کہ تم سب بھراپے کام میں مشغول
 ہو جاؤ پس وہ گانے لگیں اور پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ آپ نے ہکو خاموش ہو جا
 کا مکہ دیا اور جب چلے گئے تو فرمایا پھر گانے میں مشغول ہو جاؤ تو ارشاد ہوا کہ یہ شخص تھے جو باطل
 کو سننا پسند نہیں کرتے۔ ایسی باتوں کا رسول خدا سے روایت کرنا اس قوم (اہل سنت)
 کے لئے آخر کیونکر جائز ہی کیا عمر رسول خدا سے اشرف تھے کہ وہ تو باطل کا سننا پسند نہیں
 کرتے تھے اور رسول خدا صلعم اس کو پسند فرماتے تھے؟

قول طہال

مشیون کا برہیون سے کھیلنا تو اس لئے تھا کہ وہ عید کا دن کا تھا کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ عید کے دن لہو و لعب بالاتفاق جائز ہے اور ممکن ہے کہ برہیون سے کھیلنا مواقع حرب میں کارآمد ہونے کے سبب (عموماً) جائز ہو کیونکہ اس سے ہتھیار چلانے کی مشق اور مہارت حاصل ہوتی ہے اور ادن نام امور میں کوئی مضائقہ نہیں جو جنگ کے مواقع میں کارآمد ہوں اور ممکن ہے کہ عمر اس کے جواز کو نہ جانتے رہے ہوں اور رسول خدا صلعم نے (کنکریاں مارنے سے منع فرما کر) ادن کو بتایا ہو (کہ یہ کام جائز ہے) اور غزالی کی روایت اگر صحیح ہو تو اس کا اس امر پر عمل کرنا ممکن ہے کہ لہو و لعب (مثلاً گانا بجانا) یوں تو مطلقاً اور عید کے دنوں میں خصوصاً جائز ہے اور رسول خدا صلعم بضرورت تشریع حکم اس کو سنتے تھے تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ لہو و لعب حرام نہیں ہے اور از بسکہ عمر اس کے سنتے سے پرہیز کرتے تھے اس لئے (آنحضرتؐ نے خواہ مخواہ سنتے پر ادن کو مجبور نہ کیا) بلکہ نہ سنتے کا موقع دیا تاکہ ادن کو معلوم ہو جائے کہ (اگرچہ سنتا جائز ہے مگر) نہ سنتا بہتر ہے اور خود محض تشریع کی ضرورت سے سنتے تھے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا پس اس سے یہ کہنا لازم آتا ہے کہ عمرؓ رسول اللہ صلعم سے اشرف ہوں حالانکہ وہ آپ کی امت میں داخل تھے اور آپ کے علوم شریفیت حاصل کرتے تھے۔

قول حشاق

فاضل مخاطب کا یہ کہنا کہ ”وہ لہو و لعب عید کے دن ہو رہا تھا“ رحمہ بالغیب (حدیث سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ دن عید کا تھا) اور یہ کہنا کہ عید کے دن لہو و لعب جائز ہے دعوائے بے دلیل ہے اور اس کے جواز پر اتفاق کا دعوائے کرنا ممنوع ہے کیونکہ شیعوں کی اس سے مخالفت ظاہر ہے نیز (اہل سنت میں سے) ادن لوگوں کی بھی جو اس حال میں شیعوں کے موافق ہیں (پس اتفاق و اجماع کہاں متحقق ہوا) ان اگر اتفاق فساق مقصود ہے تو وہ تسلیم کیا جاسکتا ہے اور اسی سے فاضل مخاطب کے اس قول کا باطل ہونا بھی معلوم ہوتا ہے کہ ”ممکن ہے کہ برہیون سے کھیلنا اس لئے ہو کہ وہ لڑائی میں نافع ہے الخ“ (کیونکہ یہ بھی دعوائے بے دلیل ہے آخر کس دلیل سے ثابت ہو کہ لڑائی میں نفع بخش ہونے سے ہر لہو و لعب بھی جائز ہے) اور اس قول کا بطلان کہ ممکن ہے کہ عمر کو جواز لہو و لعب کا علم حاصل نہ رہا ہو اور رسول خدا صلعم نے اس وقت ادن کو خبر دی ہو ”اس کلام سے ظاہر ہے جو ہم فصول سابقہ میں ذکر کر چکے ہیں۔ (یعنی اگر فی الواقع ایسا ہی تھا تو اس سے حضرت عمرؓ کی ذات میں بہت بڑا نقص یہ لازم آتا ہے کہ جن امور سے حبشی غلام تک واقف تھے وہ اس سے اب تک بے خبر تھے کیا اہل سنت اس کو تسلیم کریں گے؟)

اور یہ جو کہا ہے کہ "رسول خدا صلعم بضرورت تشریع گمانا سنتے تھے" تو اس کا جواب یہ ہے کہ "ثبت لشرع
 ثمر النقش" (یعنی پہلے اس کا امر شرعی وجائز ہونا ثابت کر دینا پھر یہ کہو کہ رسول خدا ص اوسکے جائز
 ظاہر کرنے کے لئے سنتے تھے) اول بحث دزاع یہی تو ہے کہ لہو ولعب امر شرعی (جائز) ہے یا نہیں
 (اگر ائمہین احادیث بھوت عنہا سے اس کے جواز پر استدلال کیا جائیگا تو مصادرة علی المطلوب ہوگا
 پس لازم ہے کہ پہلے اور دلیلوں سے اس کا جواز ثابت کیا جائے پھر یہ کہا جائے کہ رسول خدا صلعم
 اظہار جواز کی ضرورت سے سنتے تھے۔ مستحکم) اور روایت غزالی کی توجیہ میں جو کچھ کہا ہے اس میں
 بھی اسی وجہ سے کلام ہے (یعنی پہلے لہو ولعب کا مطلقاً یا ایام عید میں خصوصاً جائز ہونا ثابت کرنا
 چاہیے اس کے بعد یہ کہنا درست ہوگا کہ آنحضرت صلعم بضرورت تشریع و اظہار عدم حرمت سنتے تھے
 بالبدل فاضل مخاطب نے جو تاویلات بارہ بیان کی ہیں (یعنی لہو ولعب کا جائز ہونا اور آنحضرت صلعم
 کا بضرورت تشریع سننا) اس سبب سے درست نہیں ہو سکتیں کہ روایت مذکورہ میں (حضرت عمر کی
 بابت) آنحضرت کا یہ قول موجود ہے کہ "یہ وہ شخص ہیں جو باطل کو سننا پسند نہیں کرتے"
 اس قول میں لہو ولعب کو باطل سے تعبیر فرمایا ہے) اور جو امر جائز یا مکروہ ہو وہ باطل نہیں کہا جاتا
 (بلکہ باطل فقط اہ حرام کو کہتے ہیں) پس اس سے لازم آتا ہے کہ رسول خدا ص تو باطل کو سننے پر
 رغب ہوں اور ہم صاحب دس سے پرہیز کرنے والے۔ اور یہی اعتقاد رکھوں کہ اہ حرام و باطل کو
 سنتے تھے (کفر محض ہے اس کا افضلیہ عمر کو مستلزم ہو تو درکنار) اس کے کفر محض ہونے میں کونئی
 کلام ہی نہیں)۔
 سزاوارہ اس کے جس امر کی تشریع (و تعلیم) ضروری ہو اس کا ترک کرنا اوسے نہ ہوگا (بلکہ اس کا
 فعل ضروری ہوگا اور درحقیقت اسی لئے اس کی تشریع ضروری ہوگی پس تشریع لہو ولعب
 کو ضروری بتاتے ہوئے فاضل مخاطب کا یہ کہنا کہ عمر صاحب کے آنے پر کنیزوں کو خاموش کر دینا
 سے یہ تانا مقصود تھا کہ ترک سماع غنا اولیٰ ہے کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتا ضرورت تشریع کا مقتضی
 تو یہ تھا کہ اون کو بھی سننے کی تاکید فرماتے ہر تبسم)

قول علامہ علی الشہ مقامہ

صحیحین میں یہ روایت ہے کہ رسول خدا صلعم نے اپنے ہی نماز کیلئے
 زحمت تیار ہو گئی نمازیوں کی صفیں برابر ہو گئیں پس جب حضرت م برآمد ہوئے اور اپنے مصلیٰ
 پر پہنچے تو آپ کو یاد آیا کہ جنابت کی حالت میں ہیں پس ہم لوگوں سے فرمایا کہ اپنے اپنے

مقام پر کھڑے رہو (میں غسل کر کے ابھی آتا ہوں) پس ہم سب اسی طرح کھڑے رہے حضرت وہاں سے تشریف لے گئے اور غسل کر کے اس حالت میں واپس آئے کہ بالون سے پانی کے قطرے ٹپک رہے تھے تب آپ نے تکبیر کے اذان ہم نے نماز سے فراغت پائی۔ مرد عاقل کو دیکھنا چاہیے کہ آیا وہ لہجہ جوادنی اور جبہ کے لوگوں کا وصف ہے رسول خدا صلعم کیلئے مستحسن ہو سکتا ہے کہ نماز کیلئے آمین اور بحالت جنابت صفت میں کھڑے ہو جائیں؟ اور کیا یہ نماز میں تقصیر (وغفلت) اور اس کی طرف عدم مراعیت نہیں ہے؟ حالانکہ خداوند عالم نے یہ فرمایا "وسا رہوا لی مغفلة من ربکم فاستبقوا الخیر" پس کیا اس حکم کا قبول کر لینا رسول اللہ صلعم سے بھی زیادہ کسی دوسرے مکلف پر فرض ہو سکتا ہے؟ نیز جمع بین الصیغین میں ابو ہریرہ سے مروی ہے انھوں نے کہا کہ (ایک مرتبہ) رسول خدا ص نے شام کی کوئی نماز دو ہی رکعتوں پر تمام کر دی مجھے زیادہ خیال یہ ہے کہ وہ نماز قصر تھی پس سلام ختم کرنے کے بعد ایک لکڑی کی طرف چلے جو مسجد کے اگلے حصہ میں رکھی تھی اور اپنا ہاتھ اس پر رکھا اور باہر نکل گئے اس جماعت میں ابو بکر و عمر بھی حاضر تھے مگر وہ نوت سے کچھ بول نہ سکے لیکن لوگوں نے شور مچایا اور پکار کر کہا کیا آپ نے یہ نماز قصر کر دی؟ (ادن میں سے) ذوالسیدین نامی ایک شخص نے کہا یا نبی اللہ! آپ بھول گئے ہیں یا نا تقصیر کر دی ہے؟ تو فرمایا کہ نہ بھولا ہوں اور نہ قصر کی ہے۔ اس نے کہا کہ بی نہیں آپ ضرور بھول گئے ہیں۔ تو فرمایا کہ ذوالسیدین بیچ رہتا ہے پس کھڑے ہوئے اور دو رکعتیں (جو باقی رہ گئی تھیں) پڑھیں اور سلام پڑھا لیں۔ اہل عقل دیکھو! آیا اس فعل کی نسبت رسول خدا صلعم کی طرف جائز ہے؟ اور آخر بھولنے سے انکار کرنا آپ کیلئے کیونکر جائز ہو کیونکہ یہ تو سہو بلائے سہو ہے؟ اور کس کریم مہموم ہو کہ جو کچھ ذوالسیدین بھول گئے تھے وہ ابو بکر و عمر کو یاد تھا حالانکہ انھوں نے حضرت سے اس کا ذکر نہیں کیا؟۔

قول طہال سابقاً مذکور ہو چکا ہے کہ انبیاء سے سہو و نسیان کا واقع ہونا جائز ہے کیونکہ وہ انسان ہیں خصوصاً جبکہ سہو باعث تشریع احکام ہو کیونکہ اعمال کو فعل میں لا کر جو تشریع کیجاتی ہے وہ بعض اقوال سے زیادہ واضح و مستحکم ہوتی ہے پس معتمدین نے جو حدیث تذکر جنابت ذکر کی ہے وہ باب نسیان میں داخل ہے اور اس میں اس حکم کی توجیہ کی گئی ہے کہ نسیان کے بعد جب کوئی امر یاد آ جائے تو کیا کرنا چاہیے اور اسی لئے جس باب میں حدیث مذکور بخاری نے اس کا عنوان یہ قرار دیا ہے "باب من نسا کہ وہ جناب راجع و اختسار" اور اس حدیث سے کوئی نقص (شان رسالت میں) لازم نہیں آتا۔

اور نماز میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو سو و واقع ہونے کا جو ذکر کیا ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں
کیونکہ وہ تشریع کے فائدہ پر مشتمل تھا اور سو کو بھول جانے کا جو ذکر کیا ہے تو وہ بھی اسی طرح مصلحت
تشریع سے خالی نہ تھا کیونکہ حضرت نے اس نسیان سے تعلیم فرمایا کہ نماز کے درمیان میں اس
فعل کا واقع ہونا جو نماز ہی سے تعلق رکھتا ہو اور اسی طرح کلام قلیل کا واقع ہونا جائز ہے اور یہ کہنا
عجیب ہے کہ "جس امر کو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے بھول جائے وہ ابو بکر و عمر کو یاد رہے یہ کیونکہ ممکن ہے" آخر
اس امر میں تعجب کی کوئی وجہ ہے کیونکہ امام کو اکثر سو و واقع ہو جاتا ہے اور مامورین کو نہیں ہوتا اور
اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مامور امام سے افضل تھیں پس یہ باتیں بالکل منخرقات ہیں۔

قول احقاق

فاضل مخاطب قول جواز سو و کے مترتب ہوئے ہیں اور اس پر یہ استدلال
جو کیا ہے کہ نبی بھی بشری میں اور سو و نسیان کو وسیلہ تشریع جو قرار دیا ہو
ان سب امور کے متعلق ہمارا کلام بھی پہلے مذکور ہو چکا ہے (لہذا اون کے اعادہ کی حاجت
نہیں) البتہ اس مقام میں یہ خاص بات جو کہی ہے کہ فعل میں لائے ہوئے اعمال کے وسیلہ سے
تعلیم زیادہ مستحکم ہوتی ہے "منوع" ہے اس وجہ سے کہ تفسیر بیان منکسر ہے کیونکہ ممکن ہے
کہ تشریع فعلی اسی (فعل) کے ساتھ مخصوص ہو (دوسرے موقع میں اس پر عمل کرنا جائز نہ ہو
یعنی کسی فعل کا کسی موقع پر عمل میں لانا یا ثابت نہیں کرتا کہ ہمیشہ ویسا ہی کرنا جائز ہو گا بلکہ ممکن ہے
کہ وہ اسی موقع کے ساتھ مخصوص ہو) بخلاف امر قولی عام کے (کہ اس سے کسی موقع کی خصوصیت
کا احتمال نہیں ہو سکتا بلکہ حکم عام جو بی ظاہر ہو جاتا ہے) اور اسی سے اون تشریعیات فعلیہ کا ضعف
معلوم ہوتا ہے جن کی صحت فاضل مخاطب نے بعد میں بیان کی ہے اور اون کا یہ قول کہ "سو و نسیان
نے اس نسیان کے وسیلہ سے یہ تعلیم فرمایا کہ اثنائے صلوٰۃ میں اسی سے متعلق فعل کا واقع
ہونا جائز ہے" ظاہر بظاہر فاسد ہے کیونکہ احکام نسیان کی تشریع اسی پر موقوف نہ تھی کہ
رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم بعد نماز کے مسجد کی لکڑی پر باتھ دھو کے کھڑے ہوں بعد اس کے حجرہ میں داخل
ہو جائیں پھر باہر آئیں اور اون سے سو و کی بابت سوال کیا جائے تو چار کلموں سے اس کا جواب
دین پھر دوبارہ اون سے سوال کیا جائے اور مثل سابق جواب دین (بلکہ بغیر اس توقف طویل و حیرت
و اتوارش کثرت کے بھی احکام نسیان کی تعلیم و تشریع ممکن تھے) ساتھ ہی ایسے تکلم بہ کلام انسانی اور فعل
تشریعیات اربعہ کے نزدیک نماز کا تبطل بھی ہے لیکن امر اول (یعنی تکلم بہ کلام انسانی کا
تبطل صلوٰۃ ہونا) تو وہ کتاب نیایہ سے ثابت ہوتا ہے (چنانچہ اس میں تصریح مذکور ہے)

کہ جن باتوں پر نماز کی صحت موقوف ہے اذن میں سے ایک ترک کلام بھی ہے اور دلیل اس کی
 یہ قول رسول ہے کہ "نماز میں کلام انسانی کا واقع ہونا درست نہیں" شارح انصاری (اسکی شرح
 میں) کہتے ہیں کہ کلام انسانی سے وہ کلام مراد ہے جس سے آپس میں مخاطب کرتے ہیں یا کوئی
 اور جو اسی جنس سے ہو اور کتاب الہیہ وغیرہ میں ہے کہ (اوس سے مراد) وہ کلام ہے جو سننے میں
 آئے اور حروف بھی سے مرکب ہو عام اس سے کہ معنی رکھتا ہو یا نہیں مذہب فقہائے بنا پر
 (کلام کی تعریف) یہی ہے اور علمائے لغت و اصول کے نزدیک بھی یہی ہے البتہ علمائے نحو اسی
 پر کلام کا اطلاق کرتے ہیں جس سے معنی بھی سمجھے جاتے ہوں پس جبکہ نماز میں کلام نہ کرنا شرط صحت
 قرار دیا گیا ہے تو وہ دو چیزوں کے بولنے سے یا ایسے ایک ہی حرف کے تکلم سے جو سمجھ میں آسکتا ہو
 باطل ہو جائیگی اگرچہ وہ ایک ہی حرف ممدود کیون نہ ہو کیونکہ مذہب ایک حرف شمار کیا جاتا ہے
 اتنی۔ ان شافعی نے (البتہ) یہ کہا ہے کہ نیاں و جمل سے کلام صادر ہو جانے سے بطل نہیں
 ہوتی اگر وہ کلام عادت کے اعتبار سے کثیر نہ ہو جائے۔ اور جہور شافعیہ نے یہی قول اختیار
 کیا ہے (لیکن) ابوحنیفہ کے نزدیک جیسا کہ کتاب ہدایہ وغیرہ میں مذکور ہے نیاں و جمل سے
 (بھی) کلام صادر ہونے سے نماز باطل ہو جاتی ہے کیونکہ پہلے جو حدیث مذکور ہوئی ہے وہ مضموم
 پر دلالت کرتی ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ فاضل مخاطب کا یہ قول کہ "جو مراتب جواب رسول خدا
 کی طرقت منسوب کئے گئے ہیں وہ کلام قلیل میں داخل ہیں" اذن کے اصحاب (حنفیہ) کے خلاف
 ہے (کیونکہ اذن کے نزدیک تو کلام قلیل سے بھی نماز باطل ہو جاتی ہے)
 اور امر شافعی (یعنی فعل کثیر کا مطلق صلوٰۃ ہونا) تو اس سے ثابت ہے کہ نیاں و جمل اور اوس کی شرح
 میں مذکور ہے کہ "اے یہ فعل سے نماز باطل ہو جاتی ہے جو اوس کے جنس سے خارج ہو اگر حد
 سے زیادہ ہو" اور جو بولے یہ نماز گزار کا اوچل کے ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچ جانا اگرچہ
 زیادتی کی حد میں نہ پہنچا ہو یا وہ جنس افعال صلوٰۃ سے خارج فعل جو بطور لہو و لعب کے صادر
 ہو مثلاً ایک پتیلی کو دوسرے پر مارنا (تالیان بجانا) یا وہ افعال صلوٰۃ کے خلاف وہ فعل جو اگرچہ
 لہو و لعب میں داخل نہ ہو لیکن عادت کے اعتبار سے کثرت کی حد میں پہنچا ہو تو اکثر علمائے
 (حنفیہ کے نزدیک) اذن سے نماز باطل ہو جاتی ہے اور فعل کثیر کی مثال یہ ہے کہ پے در پے تین تین
 (کے چیرے) یا تین تین چلے۔ پس اگر تین سے کم ہوں یا پے در پے واقع نہ ہوں
 تو اذن سے نماز باطل نہیں ہوتی اور جہور علمائے نزدیک قلت و کثرت بوث و عادت کے اعتبار

سے بھی جاتی ہے۔ اور فاضل مخاطب نے دفع تعجب کیلئے یہ جو کہا ہے کہ "امام کبھی ہوا کرتے تھے اور سامعین نہیں کرتے" تو وہ رسول خدا کے علوشان کو بھول گئے ہیں کیونکہ بیان کلام اس امام میں نہیں ہے جس کا غای باہل فاجر ہونا بھی اہل سنت نے جائز بتایا ہے بلکہ اس امام کی بابت جی جونی معصوم اور مویہ نفس قدسی وحی الہی تھا جس کی ہر گت سے سامعین کے بھی ہوسناں خطا و خطیان سے محفوظ رہنے کی توقع کی جاتی تھی جیسے کہ طرح میں یہ حدیث اسلام نے قاسمی میں کہا ہے نظم

نہ امام کہ پاسخش نگاہ می دارد

بوقت نیت از اندیشہ خاطر مایم

مگر جواب نمائند و گرنہ از در وصف

بصد کتاب نہ گردد مقام او معلوم

قول علامہ علیہ السلام

صحیحین میں عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے کہ (ایکین)

رسول خدا زید بن عمرو بن نفیل سے ملے اور یہ آپ

پر وحی نازل ہونے سے پہلے کا واقعہ ہے پس آپ نے اوس کی طرف ایک خوان پڑھایا جس میں گوشت تھا تو اوس نے کھانے سے انکار کیا اور کہا کہ میں اوس ذبیحہ کا گوشت نہیں کھاتا جس کو تم اپنے بتوں پر ذبح کرتے ہو اور جس پر خدا کا نام نہیں پڑھا جاتا۔ پس اہل عقل کو دیکھنا چاہیے کہ آیا عبد اللہ بن عمر کے لئے یہ جائز تھا کہ اپنے نبی کی طرف بتوں کی پرستش اور اودن کو قربانی دینے اور اودن کا

گشت کھانا سب سے دین؟ اور کیا زید بن عمرو بن نفیل رسول خدا سے زیادہ خدا کا عارف اور اوس کے حقوق کی رعایت و حفاظت کرنے والا تھا لغو ذبالہ میں ہذا الاعتقاد اناسدہ

اس حدیث کی روایت ادن غرائب میں سے ہے جن سے اس شخص (مصنف علامہ)

قول ابطال

کی خیانت اور ادن کے مقولات کے ناقابل اعتماد و وثوق ہونے پر استدلال کیا جاسکتا ہے کیونکہ اپنے مطلوب یعنی روایت صحاح پر طعن کرنے کے لئے حدیث کے بعض حصہ کو بیان کیا ہے پوری حدیث نقل نہیں کی ہے حالانکہ تہمت حدیث یہ ہے کہ زید نے جب رسول خدا سے یہ بات کہی تو آپ نے فرمایا کہ میں بھی ادن کا ذبیحہ نہیں کھاتا اور نہ وہ ذبیحہ (عموماً) جس پر خدا کا نام نہیں لیا جاتا پھر وہ نور شخصوں (زید اور رسول خدا) نے وہ گوشت کھایا۔ اس شخص نے حدیث کے اس

تمتہ بود کہ نہیں کیا تاکہ روایت پر طعن کر سکے۔ خدا تعالیٰ سے بچائے کیونکہ وہ انسان کا بڑا رفیق ہے۔

قول احتیاق فاضل مخاطب کے جواب میں سے یہ امر ہے کہ ادن طعن سے بچنے کے لئے

جو روایت مذکورہ کی بابت اہل سنت پر وارد ہوتا ہے کچھ عبارتیں اپنی طرف سے

مترجم ہر کے اتصال روایت میں بڑھادین اور یہاں خوب گریجے اور سیکے اور پوری شدت کے

ساتھ تعجب و غرابت کا اظہار کیا اور مصنف علامہ کی طرف خیانت کی نسبت دی پھر قصب سے محنتاً
 رکھے جانے کی دعا پر اپنے کلام کو تمام کیا تاکہ مآخذ روایت کی جانب ناخترین کی توجہ کے دروازے
 ہی بند کر دیں جس سے اون کی خیانت اضافہ و الحاق ظاہر نہ ہو سکے حاصل یہ کہ ہم نے صحیح بخاری
 کی طرف رجوع کی تو حدیث اسی قدر ملی جتنی مصنف علامہ نے نقل فرمائی ہے اور جو اصناف و فصل
 نے کیا ہے اس کا اثر و نشان کہیں نہ ملا اگر کوئی شخص فاضل مدوح سے حسن ظن رکھنے کے سبب
 اس بات کو تسلیم نہ کرے تو اس کو صحیح بخاری پر نظر تجسس کرنی چاہیئے کہ وہ سفید بھوٹ واضح
 ہو جائے اور ہم نے بعض مواقع پر اس امر کی طرف جو اشارہ کیا ہے کہ علامہ اہل سنت نے شیعوں
 کی طرف سے بعض احادیث کی شناعة پر متنبہ کئے جانے کے بعد اون میں عذت و الحاق شروع
 کر دیا ہے اس کا صدق اس مقام سے بھی ظاہر ہوتا ہے پس ان کی روایات کسی شمار میں لائے جانے
 کے قابل نہیں رہے ہیں۔

قول علامہ اسکے الشد مقامہ لیکن میں حذیفہ بانی سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں رسول خدا
 کے ساتھ تھا حضرت ایک محلہ میں پہنچے تو کھڑے کھڑے پیشاب
 کرنے لگے (یہ دیکھ کر) میں وہاں سے ہٹ گیا (لیکن) حضرت نے مجھے قریب آنے کا حکم دیا پس میں
 پس پشت آکر کھڑا ہو گیا پھر (بعد فراغت) آپ نے وضو کیا (جس میں) مسح موزون پر کیا آخر رسول خدا
 کی طرف کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی نسبت دینا جائز ہو گا حالانکہ اگر کسی اذول نامس کی طرف بھی
 اس کی نسبت دی جائے تو وہ اس سے برأت ظاہر کرے گا۔ اور پھر موزون پر مسح کرنا (کیسا ہے)
 حالانکہ خدا نے "وَأَذِّنْ لَهُمْ" فرمایا ہے (یعنی پاؤں پر مسح کرو ایہا الناس) ان اہل سنت کو دیکھو کہ
 کس طرح زکال ہر آست و بے باکی کے ساتھ انبیاء سے خطا غلطی کا صدور و رجوع کرتے ہیں اور کہتے
 ہیں کہ ایک درہم کا چورانا اور معمولی سے معمولی چیزوں کی بابت جھوٹ بولنا ہی کیلئے جائز ہے۔
قول طہال بتاتا ہے وہ اسی حدیث سے استدلال کرتا ہے اور اطباء کا قول ہے کہ کھڑے
 ہو کر پیشاب کرنا گروہ کو نفع دیتا ہے پس رسول خدا صلعم نے اس لئے ایسا کیا کہ اس کا شرعاً
 جائز ہونا ظاہر کر دیں آخر کھڑے ہو کر پیشاب کرنے میں منقصت ہی کونسی تصور ہے خصوصاً جبکہ فائدہ
 شریع پر مشتمل ہو اور حذیفہ کو قریب بلا لینے میں یہ مصلحت ہو سکتی ہے کہ لوگوں کے رہنے کی حالت
 ان بھی پیشاب کرنے کا جواز ظاہر کر دیں بخلاف فضلہ کے کہ نہ وہ غلیظ و باعٹ نفرت ہوتا ہے

(اس لئے اوس حالت میں لوگوں سے قریب ہو جانا جائز نہیں) اسی لئے حضرت رفع حاجت کے لئے لوگوں سے دور چلے جاتے تھے لیکن پیشاب کے لئے ایسا نہیں کرتے تھے۔ رہا موزون پر مس کرنا تو وہ اہل سنت کے نزدیک بالاجماع جائز ہے جیسا کہ مباحث فقہ میں مختصر مذکور ہو گا انشاء اللہ۔ اور مصنف کا یہ ذکر کرنا کہ اہل سنت انبیاء سے خطا و غلطی کا عہد و رجوع کر سکتے ہیں اور ایک ورہم کی چوری بھی نبی کے لئے جائز تھاتے ہیں تو اس کی بابت ہم کہہ چکے ہیں کہ اکثر انھیں ہے کیونکہ اہل سنت کے نزدیک انبیاء کو ایسی مصیبت معذرت سے بڑا گناہ ہے کیونکہ دلیل ہو پاک سمجھنا واجب ہے۔

قول احقاق اگر وہ کو نفع پہونچا اطباء کے نزدیک کھڑے ہو کر پیشاب کرنے ہی میں منحصر نہیں ہے اور اداؤں معالجات میں داخل ہے جس سے شفا جلد ہو جاتی

ہو تاکہ یہ امر اوس کے قبح ظاہر کا معارض ہو سکے (یعنی باوجود ظاہر و باطن قبح ہونے کے کھڑے ہو کر پیشاب کرنا جائز قرار پاسکے) اور اوس کی تشریع خواہ مخواہ ضروری ہو جائے اور اگر ہم اس پر قطع نظر بھی کر لیں تب بھی اعتراف دار ہو کر ہے گا جو فعال شافعی نے تحقیق پر وارد کیا تھا کہ ہم کو یہ بدایت عقل معلوم ہے کہ خداوند عالم نے کسی رسول کو ایسے (شیعہ) حکم کا تشریع کیلئے دنیا میں نہیں بھیجا۔ اور اہل سنت کو ایسی روایت کے وضع کرنے کی ضرورت کیوں پڑی؟

اس کی تحقیق یہ ہے کہ از بسکہ غایفہ ثانی اور اداؤں کے بعض رفع کرنے یہ کہ یا تھا کہ "البول قتلہ اللہ" (یعنی کھڑے ہو کر پیشاب کرنا اور کوہت محفوظ رکھنا ہے) اور وہ لوگ ایسا ہی لینے تھے جیسا کہ خود نے اس حدیث کی شرح میں ذکر کیا ہے لیکن اہل سنت نے دیکھا کہ اس میں قباحت موجود ہے اور معنی کا موقف مل سکتا ہے لہذا یہ حدیث وضع کر کے رسول خدا کو بھی اداؤں کا شریک (اس خل میں) بنا دیا تاکہ کوئی شخص اب طعن و تشنیع کرنے کی جرأت نہ کر سکے اور اس کی تائید وہ حدیث کرتی ہے جو عائشہ سے منقول ہے اور بخاری نے کہا کہ تم لوگوں سے جو شخص یہ بیان کرے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہو کر پیشاب کرتے تھے تو اس کو سچا نہ سمجھو کیونکہ آپ فقط بیٹھ کر پیشاب کیا کرتے تھے پھر کتاب الاثراف میں ابن المنذر سے مروی ہے اور بخاری نے کہا کہ کھڑے کھڑے پیشاب کرنے کی بابت اختلاف ہے عمر بن الخطاب و زید بن ثابت و ابن عمر و اہل بن سعد کے متعلق تو یہ ثابت ہے کہ بحالت قیام پیشاب کیا کرتے تھے (اور کسی کی بابت یہ ثابت نہیں)۔

اور فاضل مخاطب کا یہ کلام کہ اہل سنت کی طرف یہ نسبت دینا کہ وہ انبیاء کے لئے سرفہرہ

جائز بتاتے ہیں بہتان و افتراء ہے، محض مکابره اور سب و فحش ہے کیونکہ معاشرت و دو دو جلیات میں عنقریب مذکور ہو گا کہ اہل سنت اس کے قائل ہیں کہ ایک درہم کا شمار مال میں نہیں ہے اس لئے کہ اس (کی چوری میں) ہاتھ قطع کرنے کا حکم نہیں ہے لہذا اس کی چوری معصیت کبیرہ نہ ہوگی بلکہ صغیرہ ہوگی) اور اس کا بیان پہلے گذر چکا کہ اہل سنت کے نزدیک صغیرہ کا صادر ہونا انبیاء سے جائز ہے پس اس سے ظاہر ہوا کہ وہ لوگ انبیاء کے لئے ایک درہم کی چوری کو جائز ٹھہراتے ہیں (یعنی اہل سنت ایک درہم کا سرقہ گناہ صغیرہ قرار دیتے ہیں اور انبیاء کے لئے گناہ صغیرہ کا مرتکب ہونا جائز بتاتے ہیں پس ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک ایک درہم کی چوری بھی انبیاء کیلئے جائز ہوگی) اور یہی مصنف علامہ نے ذکر کیا ہے۔

قول علامہ علی الشہ مقامہ | ان اقوال کی وجہ سے اہل سنت پر بہت سی باتوں کا اعتقاد کرنا لازم

آتا ہے بخدا ان کے ایک یہ ہے کہ انبیاء کی شریعتوں پر طعن کرنا جائز ہو جاتا ہے اور ان پر اعتماد و ثوق باقی نہیں رہتا کیونکہ جب تبلیغ کرنے والے (نبی) ہی پر کذب اور تمام گناہوں کو جائز ٹھہرا لیا تو یہ جائز ہو گیا کہ وہ عمدًا یا سہوًا جھوٹ بولیں یا کچھ وحی اور پر نازل ہوا کوئی لوگوں تک پہنچائیں یا (بغیر وحی) اپنی طرف حکم دیدیں پس اس صورت میں ان کے اقوال پر اعتماد کیونکر باقی رہ سکتا ہے۔

قول لطیف | تم کو سابقاً معلوم ہوا کہ اشاعرہ انبیاء سے کذب کا صادر ہونا خواہ عمدًا ہو

یا سہوً و نسیان کی وجہ سے جائز نہیں بتاتے اور یہی ان کا مذہب ہے۔ رہا کذب کے علاوہ اور باتوں میں سہو کرنا تو اس کو البتہ جائز بتاتے ہیں اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ خدا تعالیٰ ہی ان پر سہو واقع کرتا ہے تاکہ اس کو سبب تشریع احکام قرار دے۔

قول احقاق | روئے سخن ان افراد اہل سنت کی طرف ہی جو کذب و غیرہ معاصی کا جناب

ابراہیم و دیگر انبیاء علیہم السلام سے بحالت نبوت واقع ہوا جائز بتاتے ہیں لہذا وہ اتنا کہہ دینے سے دفع نہیں ہو سکتا کہ بالخصوص اشاعرہ اہل سنت اس کو جائز نہیں کہتے (آخر

جائز کہنے والے بھی تو اہل سنت ہی ہیں؟) علاوہ اس کے اشاعرہ بھی ان پر بعثت سے پہلے کذب اور تمام معاصی کبیرہ کو جائز بتاتے ہیں پس ان کی رائے کی بنا پر بھی (بعد بعثت انبیاء کے اقوال پر اعتماد باقی نہیں رہ سکتا جیسا کہ ہم عنقریب واضح کریں گے) انشاء اللہ اور یہ جو کہا ہے کہ خدا تعالیٰ سہو کوئی پر واقع کرے سبب تشریع قرار دیتا ہے تو اسکی بابت پہلے گذر چکا کہ خداوند عالم ایسی شریعتیں اعلیٰ و ارفع کرے۔

قول علامہ علی الشہر مقامہ | اودن محال باتون سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر فعل معصیت میں نبی کی پیروی کرنا ہم پر واجب ہوگا تو جس امر کا ترک واجب تھا اوس کا فعل میں ملنا واجب ہو جائے گا جس سے ضدین (دو جو ب فعل و ترک) کا مجتمع ہو جانا لازم آئے گا (اور یہ محال ہے) اور اگر اودن کا اتباع واجب نہ ہوگا تو فائدہ بعثت معدوم ہو جائے گا (اور یہ بھی محال ہے)

قول ابطال | یہی دلیل ہم نے اس سے پہلے اشاعرہ کی طرف سے ذکر کی ہے اور وہ اودن لوگوں پر حجت ہے جو انبیاء پر معاصی کو جائز ٹھہراتے ہیں اور اشاعرہ کا مذہب یہ نہیں ہے (لہذا اودن پر حجت نہ ہوگی) اور جن صفائز کو وہ انبیاء کے لئے تجویز کرتے ہیں اودن کا وقوع شاذ و نادر ہوتا ہے اور یہ شاذ و نادر واقع ہونا نام ملکہ عصمت میں خلل انداز نہیں ہوتا۔ لیساکہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے اور اودن کا ایسے محل میں واقع ہونا بھی لازم ہے کہ یہ معلوم ہو سکے کہ اودن کا وقوع محض ندرت اور اتفاق کے طور پر ہو گیا ہے اور نبی یہ ظاہر بھی کر دیتا ہے کہ یہ محل پیروی کرنے کا نہیں ہے بلکہ ہم خود پہلے یہ کہہ چکے ہیں کہ انبیاء پر مطلقاً معصیت کا تجویز کرنا ہی دلیل کی وجہ سے محل تامل ہے۔

قول احقاق | فاضل مخاطب نے یہاں جو کچھ ذکر کیا ہے وہ انھیں سے دفع ہو جاتا ہے۔ جن سے ہم نے اودن کے جواب کو فصل سابق (شروع بحث نبوت) میں دفع کیا ہے پس تم بنور اس مقام سے اودن کی تطبیق کر لو۔

قول علامہ علی الشہر مقامہ | اودن محال باتون سے یہ بھی ہے کہ اگر نبی کا عاصی ہونا جائز ہو تو اودن کو ایذا دینا اور اودن سے بیزاری ظاہر کرنا واجب ہوگا اس لئے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر واجب ہے حالانکہ خدا تعالیٰ نے "ان الذین یؤذون اللہ ورسولہ لعنہم اللہ لا ینارکاحذہ" فرما کر نبی کی ایذا رسانی کے حرام ہونے پر نفس کر دی ہے۔

قول ابطال | اس نے اس دلیل کو بھی اشاعرہ کی بنیاد سے پہلے بیان کر دیا ہے اور وہ یہاں تک کہ انہیں جواز کبار پر حجت ہی (اور اشاعرہ اس کے قائل نہیں ہیں جو اودن پر حجت ہو سکے) یہاں صفائز کا معاملہ پس وہ تو اودن لوگوں سے عفو ہی ہیں جو کبار کے مرتکب نہیں ہوتے ہیں نہ ہر توہین کی عاقبت سب دین ایذا رسانی کی (جس کو قرآن کی مخالفت لازم آتی)

قول احقاق یہ کلام بھی ادبیین باتوں سے مندرج ہو جاتا ہے جو ہم نے فصل سابق میں ذکر کر دی ہیں (علاوہ اس کے) پہلے یہ مذکور ہو چکا کہ اشاعرہ بھی رسالت سے تعلق نہ رکھنے والے امور میں جھوٹ بولنے اور دیگر کلمات کے حوازی کے قائل ہیں پس دلیل مذکور اذن پر بھی یقیناً حجت ہوگی۔

قول علامہ علیہ السلام مقامہ اذن حال باتوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اذن کی قدر منزلت عوام کی نگاہوں میں گر جائیگی پس وہ اس کی اطاعت پر آمادہ نہ ہونگے جس سے بعثت کا فائدہ جاتا رہے گا۔ اور اذن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس بنا پر لازم آئے گا کہ ان کی حالت افراد امت سے پیٹ ہو کیونکہ انبیاء کے درجات غایت شرف تک پہنچے ہوئے ہیں اور جو شخص ایسا ہو کہ اس کے درجات انتہائے شرف تک پہنچے ہوں) اس سے گناہ کا صادر ہونا حد درجہ قبیح ہو گا جیسا کہ خداوند عالم نے فرمایا: *انساء النبی من یاسم فکن بفاحشة بینة ینسأ لها العذاب خففین* (خبر کوئی شخص نہیں محسن) جو زوجہ رکھتا ہو اگر زنا کرے تو ہنس گسار کر دیا جاتا ہے اور غیر محسن پر حد (تازیانہ) جاری کی جاتی ہے اور غلام پر یہ نسبت آزاد کے نصف حد جاری کی جاتی ہے (اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص حقیقتاً آسانی سے گناہ نہ کرنے پر قادر ہو سکتا ہو اور مراتب شرف جس قدر بلند ہوتے جاتے ہیں اور بقدر گناہ کا سرزد ہونا زیادہ قبیح اور قابل مواخذہ ہوتا جاتا ہے اور سزا و عقاب میں شدت بڑھتی جاتی ہے پس جبکہ محسن کا گناہ غیر محسن کے گناہ سے بدتر ہوا اور آزادی کی محصیت غلام کی قبیح تر قرار پائی تو انبیاء کی خطا و محصیت تو افراد امت کی خطیائست و معاصی سے کہیں زیادہ قبیح اور قابل مواخذہ شدید ہوگی لہذا اذن کی حالت جتنی بری ہوگی ظاہر ہے) اور اصل اس کی یہ ہے کہ انبیاء کا علم اذن اور معرفت و معرفت کے لئے خدائی معرفت اور خشوع و خضوع میں زیادتی اذن سے پس وہ صدور محصیت کا منافی ہو گا کیونکہ معرفت اور خضوع و خشوع نہ ہونے ہی کے سبب سے محصیت صادر ہوتی ہے پس اگر باوجود کمال علم و نزول وحی وہ گناہ کریں تو ان کی حالت بہ نسبت دوسروں کے یقیناً بدتر ہوگی) حالانکہ اجماع اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ نبی کو افراد امت سے بدتر حالت رکھنے والا نہ ہونا چاہیے۔ اور اذن محالات میں سے یہ بھی ہے کہ (محصیت صادر ہونے سے نبی کا ہر دووا شہادہ ہونا لازم آتا ہے کیونکہ خدا تعالیٰ نے فرمایا: *ان جاءکم فاسق بنبی فلینوا*

یعنی اگر کوئی فاسق تھا اسے پاس کوئی خبر لائے تو تم اس کی تحقیق کر لو بغیر اس کے نہ مانو پس عام طور سے اون کی گواہی وحی کے معاملہ میں کیونکر مقبول ہوگی نیز لازم آئیگا کہ اون کی حالت اون افراد امت سے بہت تر ہو جو صاحبان عدالت ہیں (کیونکہ اون کی گواہی مقبول ہو) اور یہ بالا جماع باطل ہے نیز اگر انبیاء سے گناہ صادر ہو تو اس میں بھی پیروی کرنا امت پر واجب ہوگا کیونکہ خدا کے تعالے نے فرمایا ہے "اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول لعلکم تہتقون" (لقد اسودۃ حسنۃ) حالانکہ تالی (گناہ میں اطاعت کا واجب ہونا) بالا جماع باطل ہے ورنہ وجوب و حرمت ایک ساتھ مجتمع ہو جائیں گے۔ انتہی۔

قول ابطال سابقاً مذکور ہو چکا کہ یہ تمام دلیلین اون لوگوں کے مقابلہ میں حجت ہیں جو انبیاء سے حدود رکھ کر کے جواز کے قائل ہیں اور اس کثرت کیساتھ صغائر کے ارتکاب کو بھی جائز بتاتے ہیں جو اون کی قدر و منزلت لوگوں کے نزدیک گرجانے کا سبب ہو اور اون کے ساتھ ایذا رسانی و سرزنش سے کام لینا واجب ہو جائے اور امت کو اون پر ترجیح حاصل ہو جائے لیکن شاذ و نادر اون سے ایسے صغائر کا صادر ہونا ممکن نہیں ہے جبکہ خدا نے عافیت کر دی ہے اور مجزہ ایسے صغائر کے صادر نہ ہو سکتے پر دلالت نہیں کرتا اور یہ تمام دلیلین ہم نے پہلے بیان کی ہیں اور اشاعرہ نے ان دلیلوں کو اون لوگوں کے مقابلہ میں استدلال پیش کیا ہے جو جواز کبار کے قائل ہیں اور پہلے ہم نے یہ بھی ذکر کر دیا ہے کہ ان میں سے بعض دلیلین انبیاء سے مطلقاً نہ کی گئی کو واجب ثابت کرتی ہیں۔ واللہ اعلم انتہی۔

قول حقائق فاضل مخاطب نے یہاں جو کچھ کہا ہے وہ ادنیٰ حیرانی و پریشانی پر دلالت نہیں کرتا ہے اور اس امر پر بھی کہ اون کے مذہب کی حقیقت خود ان پر مشتمل ہو گئی ہے اور وہ قبول کرتے ہیں کہ پہلے کیا کہا ہے کیونکہ وہ ان یہ نہیں کہتے کہ یہ دلیلین ان لوگوں پر حجت ہیں جو جواز صغیر کے قائل ہیں۔ اور اگر اس کا اقرار کرتے ہیں تو ہمارا مقصد حاصل ہو گیا اور اون پر ان کے استصحاب (اشاعرہ) پر حجت تمام ہو گئی کیونکہ قرین (امامیہ و اشاعرہ) کے درمیان نزاع اسی امر میں تھی کہ نبوت میں خلل انداز اور انبیاء کے احکام کی تعمیل سے ممانعت آیا کیا ہے و صغائر کا اون سے واقع ہونا ہے یا محض وقوع کا جائز ہونا اگرچہ وہ واقع ہوں (نہیں) اشاعرہ کہتے تھے کہ فقط جائز ہونا نبوت میں خلل انداز نہیں ہے (بلکہ واقع ہونا خلل انداز ہے) اور امامیہ اس کے قائل تھے کہ محض جواز بھی خلل ڈالتا ہے اور جب اشاعرہ بھی جواز وقوع کبار

کے قائل ہیں لہذا دلائل مذکورہ اعتراف فاضل مخاطب کے بنا پر اودن کے مقابلہ میں بھی حجت ہوگی) زیادہ سے زیادہ یہ کہ وہ کہتے ہیں کہ دلیل عقلی و سمعی بعض ایسے کبار کے واقع نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے جسے معجزہ میں خلل واقع ہوتا ہے مثلاً جھوٹ بولنا۔ اور فاضل مخاطب اس کے انکار کی جگہ کر سکتے ہیں حالانکہ اس مقام پر ارجحان ان دلائل کو بیان کیا ہے، اور کا عنوان بیان اولہ بھی مشا طود سے یہی ظاہر کر رہا ہے کہ اشاعرہ جواز کبار کے منکر نہیں ہیں بلکہ صرف اودن کے وقوع کا انکار کرتے ہیں اور ان دلیلوں سے فقط واقع نہ ہونے پر استدلال کرنا مقصود نہیں کہ عدم جواز وقوع پر بھی (جہاں وہ ان کی کہتا ہے کہ "اول ان صدر عنهم الذنب الخ" (اگر اودن سے گناہ صادر ہو) الثانی لو اذنبوا (اگر وہ گناہ کریں) الثالث انه ان صدر عنهم ذنب" (اگر اودن سے کوئی گناہ نہ زد ہو) اور جو لازم مصنف علامہ نے بیان کئے ہیں اگر اودن کو دلیلوں کے قالب میں ڈھالا جائے تو اودن کا محصل یہ ہوگا کہ "وجاز صدور الذنب عنهم لکان کذا ولو جاز دفع الکبار عنهم لکان کذا" (یعنی اگر ان سے گناہ کا صادر ہونا جائز ہو تو یہ شرابی لازم آئیگی اور اگر کبار کا واقع ہونا جائز ہو تو یہ خلل پیدا ہوگا) اور ان دونوں عنوانوں کے درمیان لفظاً و معنی جو فرق ہے وہ بہت واضح ہے (بالجملہ مصنف علامہ نے ان دلیلوں سے عدم جواز کبار پر استدلال کیا ہے لہذا اودن کا عنوان بیان یہ ہوگا کہ اگر صدور کبار انبیاء سے جائز ہو تو یہ خرابی لازم آئیگی، اور اشاعرہ محض عدم وقوع کبار پر استدلال کرنا چاہتے ہیں لہذا اودن کا عنوان بیان یہ ہے کہ اگر کبار انبیاء ہو تو واقع ہوں تو یہ خرابی لازم آئیگی پس دونوں کے مقصود اور عنوان میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ نیز مصنف علامہ کے عنوان سے بیان کی ہوئی دلیلین اشاعرہ پر بھی یقیناً حجت ہوگی کیونکہ وہ بھی جواز کبار کے قائل ہیں۔ مترجم) نیز ہم یہ بھی کہہ چکے ہیں کہ ان تمام لوازم کو جن کا نام فاضل مخاطب نے دلائل رکھا ہے مصنف علامہ نے اودن تمام اہل سنت پر وارد کیا ہے جو اس کے قائل ہیں کہ انبیاء علیہم السلام تو عام کبار و صفار کا حصہ اور ہونا قبل ثبوت طلاق جائز ہے اور میں نے اس بار میں بھی جائز ہوا انصر صلی اشاعرہ پر اودن الزامات کا جائز کرنا مقصود نہیں ہے ہذا فقط اشاعرہ کی برائت کا اظہار اودن کے لئے نہیں کیئے کافی نہیں (بلکہ تمام اہل سنت کو اودن سے بری ظاہر کرنا چاہیے) علاوہ اسکے تمام اشاعرہ وہی تو اس کے بری نہیں ہو سکتے (کیونکہ بعض اشاعرہ وقوع کبار سے بھی معصوم ہونے کے قائل نہیں ہیں جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔) (اس مقام پر ایک شبہ بھی پیدا ہو سکتا ہے اور اس کا ذکر کر دینا اور اس کے جواب کی طرف اشارہ کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے تاکہ یہ بحث ہر طرح مکمل ہو جائے۔)

ایک اعتراض اور اس کا جواب اگر یہ کہا جائے کہ پہلی دو دلیلین جو اس مقام پر بیان

کی ہیں اور ان کا حاصل یہی ہے کہ انبیاء و ائمہ سے صبر و معاصی کی تجویز بعثت انبیاء اور نصب امام کی غرض کو مفقود کر دیتی ہے اور وہ غرض یہی ہے کہ لوگ ان کے اقوال کو قبول کریں اور ان کے احکام کو بجالائیں پس (الحکام معاصی سے) اس میں خلل واقع ہونے اور لوگوں کے نزدیک انکی قدر و منزلت گر جانے کی وجہ کیا ہوگی؟ اس کو ظاہر کرنا چاہیے کیونکہ یہ وجہ بہت خفی ہے اور اس جہت سے اس مسئلہ میں ذیقین کے درمیان طول کلام کی نوبت پہنچی ہے تو میں (اس سوال کے جواب میں) کہوں گا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس سے کبار معاصی کا واقع ہونا جائز ہوگا تو نفس کو اس کے قول پر ویسا سکون و اطمینان یقیناً حاصل نہ ہوگا جیسا کہ اس شخص کے قول پر ہوتا ہے جس سے کسی معصیت کا واقع ہونا جائز نہ ہو۔ شریف مرتضیٰ نے کہا ہے کہ یہی معنی ہیں ہمارے اس قول کے کہ کبار معاصی کا وقوع قبول قول اور امتثال حکم سے نفرت دلانے والا ہے اور باعث نفرت ہونا اور نہ ہونا عادت کی طرف راجع ہے کوئی ایسا امر نہیں جو دلیل سے معلوم کیا جاسکے جو شخص عادت کی طرف رجوع کریگا وہ ہمارے قول کی سچائی معلوم کر لیکر کیونکہ کبار باعث نفرت ہونے میں ایسی جھوٹ کوئی سے جو کمینہ پن کی دلیل ہو اور شوخ چٹشی و خفت عقل سے تو کم نہیں ہے (یعنی کم سے کم اس قدر بے وقعتی اور نفرت قلوب بناس میں کبار سے ضرور پیدا ہو جائیگی جتنی امور مذکورہ سے ہو جاتی ہے) اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ان امور مذکورہ کا انبیاء سے ظاہر ہونا ممکن ہے پس کبار کا واقع ہونا کیونکر جائز ہوگا

دوسرا اعتراض اور اس کا جواب پس اگر یہ کہا جائے کہ کیا ایسا نہیں ہوا کہ بہت

سے لوگوں نے کبار کا وقوع انبیاء و ائمہ سے جائز بتایا اور چہ باوجود اس کے ان کی باتوں کے ماننے اور احکام کی تعمیل کر نیے متغیر نہیں ہوئے؟ پس یہ بات تمہارے اس کلام کے خلاف ہے کہ کبار باعث نفرت ہوتے ہیں تو ہم (اس کے جواب میں) یہ کہیں گے کہ یہ کلام اس شخص کا ہے جو تنفیر کے معنی کو نہیں جانتا (اور جانتے تصور کو نہیں سمجھتا ہے) اس لئے کہ ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ تصدیق و اطاعت سے منع ہو جائے گی بلکہ ہم نے یہ کہا ہے کہ نفس کو سکون و اطمینان حاصل نہ ہوگا اور لوگ پورے اعتماد و اطمینان کے ساتھ تصدیق و اطاعت پر مائل نہ ہونگے پس اس کا کیا

ثبوت ہے کہ جو لوگ باوجود جواز وقوع کبائر کے قائل ہونے کی تصدیق و اطاعت کرتے ہیں اور ان کے نفوس کو پورا اعتماد و اطمینان بھی حاصل ہے؟ اور کوئی عاقل اس میں شک نہیں کر سکتا کہ نفس عدم تجویز کبائر کی حالت میں جائز سمجھنے کی حالت کے بہ نسبت تصدیق و اطاعت سے قریب تر ہوگا اور ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک امر کسی شے کے موجود ہونے کی حالت میں بعید تو ہوتا ہو مگر بالکل مرتفع نہیں ہوتا اس طرح کبھی قریب ہوتا ہے مگر واقع نہیں ہوتا کیا تم نہیں دیکھتے کہ کھانے کی طرف دعوت دینے والے کی ترش روئی اور تنگدلی باعتبار عادت اور اس کی دعوت میں حاضر ہونے اور کھانا کھانے لوگوں کو نفرت دلاتی ہے لیکن باوجود اس کے لوگ کبھی دامن پہنچتے اور کھانا کھا لیتے ہیں لیکن اس سے یہ نہیں ہوتا کہ وہ (ترش روئی و تنگدلی) باعث نفرت ہی نہ رہی اس طرح دعوت دینے والے کی تازہ روئی اور بشاشت حضور دعوت و تناول طعام کی طرقت مائل کرتی ہے لیکن باوجود اس کے کبھی لوگ نہیں آتے اور اس کا کھانا نہیں کھاتے۔

تیسرا اعتراض و اس کا جواب | پھر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ دلیل صرف اسی کو چاہتی ہے کہ ثبوت

دامامت کے مرتبہ پر قائم ہونے کی حالت میں کبائر واقع نہ ہوں۔ رہا اس سے پہلے بھی واقع نہ ہونا وہ اس کو مقتضی نہیں ہے کیونکہ عقاب و مذمت کو دفع کرنے والی توبہ کے بعد اس کا حکم زائل ہو جاتا ہے اور نفرت کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی کیونکہ ہم اس کا یہ جواب دین گے کہ ہم نے فقط استحقاق ذم و عقاب کو مانع قبول قول و متثال قرار نہیں دیا ہے بلکہ لزوم تنفر قلوب کو بھی (مانع قرار دیا ہے) اور یہ توبہ کر لینے کے بعد بھی موجود رہتا ہے (یعنی توبہ کر لینے سے فقط استحقاق ذم و عقاب دفع ہو جاتا ہے لیکن تنفر قلوب باقی رہ جاتا ہے مستحق ذم و عقاب نہ رہنے سے لوگوں کے قلوب سے نفرت دور نہیں ہوتی) چنانچہ ہم یہی (تنفر عام طور سے قلوب ناس میں) اس واعظ و داعی اے اللہ کی طرف سے پاتے ہیں جس کو پہلے کبائر معاصی کا ارتکاب کرتے ہوئے ہم نے دیکھا ہو اگرچہ اب اس نے توبہ کر لی ہو غلامان اس واعظ کے جسکو ایسا کرتے کبھی نہ دیکھا گیا ہو پس ان دو شخصوں کے درمیان بد امتداد و حق ظاہر کر رہی ہے کہ کس کی بات مقبول ہوگی اور کس سے طبائع کو تنفر ہوگا (یہ امر کسی دلیل و برہان کا محتاج نہیں) اسی وجہ سے ہم اکثر لوگوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اس شخص میں عیب لگاتے ہیں (اور اس کو بنظر حقارت دیکھتے ہیں) جو پہلے مرتکب قباغ ہوتے ہوئے دیکھا گیا ہو اور اگرچہ اب توبہ کر لی ہو اور تزامت (طہارت) حاصل ہو گئی ہو لیکن پھر بھی (اور قباغ سابقہ کا اثر)

نقص و غیب سمجھتے ہیں زیادہ سے زیادہ یہ ہوتا ہے کہ کبار تو بہ کر لینے کے بعد اس پہلے کی نسبت کم باعث نفرت ہوتے ہیں لیکن اس سے سبب متفرق ہونے سے بالکل خارج نہیں ہوتے۔

پس اگر یہ کہا جائے کہ پھر تم یہ کیوں کہتے ہو کہ ان پر صغار
جو اعتراض اور جواب بھی مطلقاً جائز نہیں حالانکہ انہیں نفرت کوئی وجہ نہیں تو میں

یہ کہتا ہوں کہ غور کرنا یہ معلوم ہو گا کہ ان میں بھی متفرق حاصل ہوا ہے کہ ان سے محفوظ سمجھنے ہی

کی حالت میں نفس کو سکون و اطمینان حاصل ہوتا ہے ان کو تجویز کرنا کی حالت میں نہیں ہوتا

اور یہ فرق کرنا کہ صغار موجب عقاب و ذم نہیں ہوتے درجہ اعتبار سے ساقط ہے کیونکہ ہم نے

بار بار کہا کہ اس معاملہ میں باعث نفرت ہونا معتبر ہے (نہ کہ موجب ذم و عقاب ہونا پس اگر وہ

کسی عقاب و ذم کے باعث نہیں ہوتے نہ ہی متفرق قلوب کے باعث تو ضرور ہوتی ہیں اور یہاں بحث

اسی سے ہے کہ کیا تم نہیں دیکھتے بہت سے مباح امور بھی باعث نفرت ہوتے ہیں حالانکہ ان میں

ذم و عقاب کچھ بھی نہیں بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ نفرت اکثر ان امور سے بھی ہوا کرتی ہے جو اپنے

فروع میں کیلئے باعث ثواب ہوتے ہیں اور اس کا اقرار ہمارے مخالفین نے بھی کیا ہے چنانچہ

وہ منور نے اپنے جہاد میں سے بعض ایسے اجتہادات پر جو کہ قانون عقل و نقل سے خارج ہیں باعث

نفرت ہو رہے ہیں اور ساتھ ہی اس کے یہ بھی کہا ہے کہ اجتہاد خطا کا بھی مستحق ثواب

ہوتا ہے جس سے ثابت ہے کہ ایسے امور سے بھی طباہ عوام کو متفرق ہوتا ہے جو باعث حصول

ثواب ہوتے ہیں، ابو حامد جوزینی بن کو امام غزالی نے احکام میں رسالہ میں جو عقیدت مذہب

شافعی کے بیان میں مذکور ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ شافعی ایک ہی عمل کے قائل ہوتے

ہیں تو ان کے اہل ان پر تمام امور میں امت کا اجماع ہے خواہ وہ مشرق کے رہنے والے ہوں یا مغرب کے

اور وہ اصل یہ ہے کہ ان کے نزدیک نہ سنت کتاب خدا سے منسوخ ہو گئی ہے اور نہ کتاب خدا

سنت سے ورنہ حد درجہ محال ہے اگر کوئی باطل ہی سنت پر تو پھر اس کی طبیعت ضرور متفرق ہو جائے

اور شافعی کی تشکیہ و افتد سے کنارہ کش ہو جائے۔ تو ہم کہیں گے کہ یہ اصل ایسی نہیں

ہے کہ اس کا باطل ہونا یقینی ہو کیونکہ انہوں نے فقط سنت متواترہ کا کتاب خدا انہوں

نے ہوسکتا تجویز کیا ہے اور وہ اس لئے کہ انہوں (حاصل کلام یہ کہ شافعی کے اجتہاد کا باطل ہونا

آپاد واضح ہے کہ ایک مرد عاصی و جاہل کو بھی اس سے اس قدر نفرت ہوگی کہ پھر اس کی قلب

اور اس سے کہ وہ بھی اس کلیہ کے مطابق موجب ثواب ضرور ہو کہ مجتہد غلطی بھی ثواب

محروم نہیں رہتا) اس تفصیل کے ساتھ تقریر کلام اسی کتاب کی خصوصیات میں سے ہے اور یاد رکھنا کے قابل ہے۔

قول علامہ علی اللہ مقامہ تیسری بحث اس امر کے بیان میں کہ انبیاء کا دنات آنا اور

عدم عفت امہات سے منزہ ہونا واجب ہے پس امامیہ کا مذہب یہ ہے کہ نبی کا دنات آنا اور عدم عفت امہات سے منزہ ہونا لازم ہوا لیا کوئی شخص نبی نہیں ہو سکتا جس کے مان باپ عفت و شرافت سے خالی ہوں اور ایسے زوال افعال سے بھی جو خست نفس کی دلیل ہوں مثلاً (اس کا اتنا ذلیل ہونا کہ) لوگ اس کو حقیر سمجھتے اور اس سے ہنسی مذاق کرتے ہوں کیونکہ اس سے اس کی وقعت و منزلت تنوب ناس سے گر جائیگی اور لوگ اس کی اطاعت سے نفرت کریں گے اور یہ امر بدیہی ہے کہ کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں رکھتا لیکن اہل سنت سے خواہ وہ اشاعرہ ہوں یا معتزلہ اس میں اختلاف کیا ہے پس اشاعرہ (تو اس لئے اختلاف کرنے پر مجبور ہیں کہ وہ اس کو عقول کی نفی کر دین لہذا ان کو اس مسلک کی طرف جانا لازم ہو گیا کہ ایسے شخص کی مثبت جائزہ و حکاوی الزنا ہونا ہر شخص کو معلوم ہوا اور اس کا باپ جملہ نواحق و درہم کے شرک و کفر و جہر و غلبہ رہا ہو اس سے متسخر و استہزا کیا جاتا ہو ورنہ بازاروں میں تالیان بجاتا پھرنا ہو ہمیشہ مقول لواطہ رہا ہو اور اس کی مان زانیہ و فاحشہ ہو ورنہ خود بھی حدود و فیہ دنی الطبع ہوا و قبل نبوت اور جب نبوت عرض تمام مقول لواطہ رہا ہو بازاروں میں تالیان بجاتا پھرنا ہو ان تمام امور کا قائل ہونا اشاعرہ کیلئے اس یوہر سے الزم تھا کہ وہ عقول کا تیار کرتے ہیں اور یہ سب باتیں ممکن ہیں (محال نہیں ہیں) لہذا ان کا منہ ان سے منع ہونا جائز ہوگا (یعنی از لیسک اشاعرہ حسن و قبح عقلی کا انکار کرتے ہیں اور ان کے نزدیک کوئی فعل غواہی دلا یا برا نہیں ہے لہذا صفات مذکورہ اول سے نزدیک عقلاً قبیح نہ ہوگی اور جائز ہوگا اگرچہ کسی ایسے شخص کے نزدیک بھی ہو ان سے متصفت ہوں) اور یہ اول سے اس قول سے برا نہیں ہے کہ ان کے عقول اس شخص کے ہمیشہ کیلئے بہنم میں معذب کر سکتا ہے جو عذاب کا نہیں بلکہ ذاب کا ہے اور اس سے مراد

قول ابطال ان خرافات و ہذیانات سے اور انبیاء کے ذکر میں ایسے فحش کا ذکر کرنے اور

ان لوگوں کے زمرہ میں داخل ہو جانے سے (جن کا وصف اس آیت میں مذکور ہے) خدا کی پناہ ان الذین یحبون من تشیع الفاحشۃ الذین اصوابہم عنہ شیطان الذی لا یفر

ہی سوادب کیا کم ہے کہ انبیاء کے ذکر کے ساتھ ایسے خرافات کا ذکر کیا جائے پھر اس پر مشائخ
سنت و علماء اسلام پر اذن امور کی تمت جن میں سے کچھ بھی ان کے قول کی بنا پر لازم نہیں
آتا کیونکہ تمہیں معلوم ہو چکا کہ حسن و قبح کے تین معانی ہیں ان میں ایک نقص و کمال کی صفت
ہے اور دوسرا ثناء و منافرہ ہے (حسن کو مصلحت و مفیدہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں دیکھو بحث
حسن و قبح افعال متحیم) اور یہ دونو معنی عقلی ہیں اس میں کچھ شک نہیں پس جبکہ اشاعرہ
کا مذہب یہ ہے کہ وہ دونو معانی عقلی ہیں تو اس سے بڑا اور کونسا نقص ہو سکتا ہے کہ صاحب
دعوت الہیہ ان قبائح مذکورہ سے موصوف ہو جن کو اس شخص نے بیان کیا ہے (یعنی از بسک
اس دعوت الہیہ کا قبائح مذکورہ سے موصوف ہونا بہت بڑا نقص اور خلاف مصلحت ہے
ہذا اشاعرہ کے نزدیک بھی بحکم عقل اون سے منکر ہونا لازم ہوگا)۔

قول حقائق

خرافہ ظاہرہ (دعا صل) وہ ہے جو فاضل غالب سے بوجہ عاجزی و حیرانی
ظاہر ہوئی ہے اذن کی عادت ہے کہ مثل شیخ عنکبوت ایسے امور واپس لے
جائیں جیسے میں جن سے مصنف کا مقصود ثبوت ہو جاتا ہے (چنانچہ یہاں بھی) اور انھوں نے
مصنف کا مقصود باوجود اس کے کہ وہ مثل برق و نور روشن ہے نہ سمجھا اور جو کچھ غلط و مہمل چاہا
کہہ دیا ہے کیونکہ مصنف کا کلام فعل اتی یعنی بعثت سے متعلق ہے اور انھوں نے اپنے اس
قول میں تصریح بھی کر دی ہے کہ "اشاعرہ کو لازم ہو گیا ہے کہ ولد الزنا کی بعثت کو جائز سمجھیں انھوں
اور حسن و قبح کو دونو معنی مذکور میں لینے کے باوجود بھی مصنف کے اعتراض کا لازم آنا اور
خدا تعالیٰ سے صدور قبائح کا جائز قرار پانا ظاہر ہے معنی اول کے لحاظ سے تو اس نے
کہ کمال و نقص صفات سے مخصوص ہیں اور اس کی اشاعرہ نے تصریح بھی کی ہے (اور بعثت
نے بھی تصریح کیا ہے کہ لا نزاع فی ان هذا امر ثابت للصفات فی انفسہا۔ یعنی اس
میں کوئی نزاع نہیں کہ یہ حسن و قبح صفت ہوں و نقص ہوں کے اعتبار سے صفات
کو ثابت ہے) اور بعثت افعال میں داخل ہے (نہ کہ صفات میں) پس یہ دونوں اس کی
سنت نہ ہونگے (یعنی بعثت کمال سے موصوف نہ ہوگی جو اس معنی سے کہ میں حسن عقلی
کو ثابت کیا ہاں) اور (معنی ثانی) موافقت غرض و عدم موافقت کے اعتبار سے (اعتراض مصنف
بہ وارد ہونا اور خدا سے صدور قبائح کا جائز قرار پانا) اس لئے ظاہر ہے کہ اس شخص کی
بعثت جو ہر شیخ کا مفعول ہو فاعلین کی اعتراض کے موافق ہوگی پس جائز ہے کہ ان کے

اغراض کے مناسب و موافق ہونیکے لحاظ سے خداوند عالم ایسے شخص کو مبعوث کر دے
اس لئے کہ وہ عالم مطلق ہے اور اس پر کوئی شے واجب نہیں اور نہ کوئی امر اس کے لئے قبیح ہو بلکہ ہر قبیح
اور اس کے کرنے یا نہ کرنے میں جو باتا ہے جیسا کہ ابوالحسن الاشعری کا قول ہے پس اومنین سے کسی معنی
کے اعتبار سے عقل اس کا حکم کیوں کر کر سکتی ہے کہ خدا تعالیٰ کی طرف سے ایسی بعثت کا وقوع
جائز نہیں ہے۔ اصل اس کلام کا یہ ہو کہ حسن و قبح کے کسی معنی کا اعتبار کر دے ایسے شخص کی بعثت جو
صفات مذکورہ سے موصوف ہو قبیح عقلی نہیں قرار پا سکتی معنی اول یعنی کمال ناقص کا اعتبار
سے تو اس لئے کہ اس سے حسن و قبح افعال کی صفت نہیں ہوتے بلکہ محض صفات اول و دوم
ذاتی ہیں پس چونکہ بعثت فعل ہے نہ صفت لہذا باعتبار اس معنی کے حسن و قبح موصوف
نہیں ہو سکتی ظاہر ہے کہ بعثت کو کامل یا ناقص کہنا درست نہیں ہے اور اگر دوسرے معنی کا اعتبار
کیا جائے اور وہ یہ کہ جو موافق غرض ہو وہ حسن ہے ورنہ قبیح ہے تو شخص متصف بصفات مذکورہ
کی بعثت بھی کچھ لوگوں کے اغراض کے موافق ضرور ہوگی پس خدا کی طرف سے اس کا واقع ہونا حکم عقل
سراسر حسن و جائز قرار پائے گا کیونکہ اشاعرہ نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ جو امر موافق غرض ہو وہ حکم عقل حسن
اور اگر بالفرض قبیح بھی ہو تو اول کی اس رائے کی بنا پر حسن ہو جائیگی کہ قبیح بھی خدا تعالیٰ کو مساوی
ہونیکے سبب حسن ہو جاتا ہے۔ مترجم) اور مصنف علامہ نے اودن مقدمات کی طرف دیکھو پتے
بیان کیا ہے اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے "چونکہ یہ ممکن ہے لہذا اس کا خدا سے واقع ہونا
بھی جائز ہے اور یہ اس تجویز سے بدتر نہیں ہے کہ خدا اس شخص کو بھی معذب کر سکتا ہے جو اس سے
ثواب کا مستحق ہو نہ عذاب کا" اور معتزلہ کے ذکر میں اسکی تفصیل بھی فرمائی ہے جو اس سے
متصل ہے تقریباً ایسی اور ہمارے کلام سے واضح ہو گیا کہ فاضل مخاطب کا یہ کہنا کہ "جب یہ
اشاعرہ یہ کہتے ہیں کہ وہ دو نوسے عقلی ہیں تو اس سے بڑا اور کونسا نقص ہو سکتا ہے کہ خدا دعوت
کے لئے انہیں صرف ہوائے مصنف علامہ کے تمام استدلالوں کو دیکھو کہ یہ تمام پرکارہ عقل
کا یہ ادراک کر لینا کہ کسی معنی کی بنا پر صاحب دعوت الہیہ کا صفات مذکورہ سے موصوف ہونا قبیح
ہو اس کو مستلزم نہیں کہ وہ یہ بھی ادراک کرے کہ خدا کا ایسے شخص کو مبعوث کرنا قبیح ہو اور وہ اس
کا ادراک کس طرح کر سکتی ہو درحالیکہ اشاعرہ کے قاعدہ مسلمہ کی بنا پر کوئی شے خدا کیلئے قبیح نہیں ہے
یعنی اگر عقل اس کا ادراک بھی کرے کہ صاحب دعوت کا صفات مذکورہ سے موصوف ہونا قبیح
تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ خدا کی طرف سے ایسے شخص کو مبعوث کرنا قبیح ہو بلکہ

اس دور خالیگہ اشاعرہ نے یہ قاعدہ تسلیم کر لیا ہے کہ کوئی فعل خدا کیسے قبیح نہیں پس جب
 اس میں قبیح باقی ہی نہیں رہا تو عقل ادراک کس بات کا کر گئی لہذا ایسے شخص کی بعثت جس کی
 صفات صفت علامہ نے بیان کئے ہیں قاعدہ مذکور کی بنا پر سراسر حسن ہوگی اور اشاعرہ کو اس کا
 تسلیم کرنا لازم ہوگا) پس ایسے شخص کو مبعوث کرنا بھی اس کے لئے جائز ہوگا جس طرح دیگر قیاح
 و نظم کا اس سے عائد کرنا ان لوگوں نے تجویز کیا ہے اور مصنف رحم نے اس کی طرف اشارہ

فرمایا ہے اور اس کو تائید حاصل ہوتی ہے موافق و شرح موافق کے اس کلام سے کہ اہل حق
 اشاعرہ کے نزدیک نبوت پس یہی ہے کہ خدا کسی سے یہ کہہ دے کہ تم کو فلاں قوم کی طرف
 بھیجا اور اس کو بھیجنے کے لئے (کسی خاص وجہ فضیلت و استحقاق) کی شرط نہیں ہے مثلاً وہ اگر
 و احوال جو مواقع قنوت و مقامات عزت میں ریاضات و مجاہدات نفس کر کے حاصل کئے گئے
 ہوں اور کسی استعداد ذاتی مثلاً صفا جوہر و ذکا و فطرت وغیرہ کی شرط ہے جیسا کہ علماء کا
 خیال ہے (کہ نبی کو با نواح ریاضات و مجاہدات تہذیب یافتہ اور صفائے نفس و ذکا و فطرت وغیرہ
 استعداد ذاتی کے اعتبار سے ممتاز ہونا چاہیے) بلکہ خداوند عالم اپنے بندوں میں سے جسکو چاہتا ہی
 (خوداد وہ کیسا ہی ہو) اپنی امت سے مختص کر دیتا ہے پس نبوت ایک رحمت و عطیہ الہی ہے جس کا
 تقابل استعداد ذاتی نہیں ہے (ملکات نفسانیہ استعدادات ذاتیہ پر موقوف نہیں ہے بلکہ
 اس شخص کو بھی اس کتاب میں سے کچھ بھی نہ رکھتا ہو)۔

اور خاص میں صاحب نے توحید مصنف کے لئے جو آیتیں ذکر کی ہیں وہ اوان کے اسلاف سچی
 مطابق معانی و شان ہیں کیونکہ انھیں نے ان روایات فاحشہ کو شائع اور اپنی کتب صحاح میں
 مندرج کیا ہے اور قرآن مجید میں اپنی مجاہد و محافل میں اس کی اشاعت کرتے رہے ہیں
 پس ان کا مقصود تشبیح فاحشہ ہونا ظاہر ہے جس میں کسی مناقشہ کی گنجائش نہیں مصنف علامہ
 کا مقصد توحید و اتات کرنا ان فواحش کی اشاعت کی بابت ان اسلاف کے طرز عمل کو قبیح نہ کرنا
 کہ ان کے لئے ان کی چہرہ کی رائے انصاف اس سے باز رہیں۔

اور یہ کہ مصنف نے انبیاء کے ذکر میں ایسے قبائح و عیوب کا ذکر کر کے سوا دیکھا ارتکاب کیا ہی
 تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سب بڑا کم ہی کی برکات ہیں کیونکہ اشاعرہ جو یہ از معدود فواحش کے
 قائل ہیں انھیں میں سے میں نے جس طرح انھوں نے انکار انبیاء کے ساتھ ان فواحش کا ان
 ان ذکر کیا ہے ان کے کلام کے نقل کرنے والے کو دیا ہی کرنا چاہیے اور حق (دینا کا)

اتفاق ہے کہ قتل کافر نہیں ہوتا نیز حکماء و متکلمین اکثر وجود و وحدت باری تعالیٰ پر استدلال کرتے ہوئے اوس کے عدم اور تعدد کو بھی جن کا قائل کافر و شرک ہو جاتا ہے (بفرض ورت ابطال) ذکر کرتے ہیں لیکن آج تک کسی عاقل کی طرف سے یہ مواخذہ نہیں کیا گیا کہ اس کا ذکر کرنا سو واجب یا کفر و شرک ہے پس مصنف کے کلام پر بھی کوئی مواخذہ نہ ہونا چاہیے کیونکہ دونوں کے کلام کا اندازہ ایک ہی ہے اور جواب سے بجز ہی نے فاضل مخاطب کو اس قسم کے طعن و تشنیع پر آمادہ کیا ہے یہ نکات ادن کے حسب حال ہے کہ کسی شخص نے ایک مسجد میں ادھنیں جیسے ایک فقیہ ناقص کو دیکھا اورچن مسائل حنفیہ اسے حاضرہ کے متعلق اوس سے پوچھے پس جب اوس فقیہ نے یہ دیکھا کہ وہ ادن کے جواب سے عاجز ہے تو مضطرب ہو گیا اور برہم ہو کر بولا کہ ان نجاسات کو مسجد سے باہر نکال دے

قول علامہ علیہ السلام مقامہ از بساے حشر نے نبی اسے صد و معصیت تجویز کیا ہے لہذا اوس کے جواز و وقوع کا قائل ہو جانا بھی ادن پر لازم ہو گیا ہے

نیز قبل بعثت انبیاء کے کیا ہو سکے واقع ہونے پر ادن کا اتفاق ہے اور اس پر قصہ برادران یوسف علیہ السلام سے استدلال کرتے ہیں پس عاقل کو چشم انصاف سے دیکھنا چاہیے کہ آیا ایسے افعال فاسد و دار اسے رد یہ کو اپنا مذہب بنانا کما تک جائز ہو سکتا ہے ؟ اور آیا کوئی مکلف ایسے شخص پر بھی طہارہ و وضو کر سکتا ہے جو قائم وقت نبوت تک مفعول فواحش رہا ہو اور بحالت نبوت بھی رہتا ہو ؟ اور اوس کے ساتھ مسخ و استہزا کیا جاتا ہو اور کیا ایسے شخص کی بعثت سے محبت خدا علیہ السلام ہو سکتی ہے ؟

تم کو معلوم ہونا چاہیے کہ اس بارے میں (یعنی حجت خدا کا تمام نہ ہو سکنا وغیرہ) اثبات کے ساتھ بحث ماقط (یعنی بے حاصل) ہے اگر ادن سے بعثت کی جائے گی تو فضیل باتون کو کام میں لائے گا کیونکہ وہ تو یہ تجویز کرتے ہیں کہ مکلف حکم خدا کو نہ بجالا نے پر معذب ہو سکتا ہے اگرچہ وہ نہ جانتا ہو کہ خدا نے اوس کو کیا حکم دیا ہے (جس کی وہ تعمیل کرے) اور نہ خدا نے اوس کی طرف سے کوئی امر یا نہی فرمایا ہے (اس کا نام لے کر یا اسے پر بھی) (معذب ہونا ممکن نہیں ہے) (مجموع جلالہ) سے جو دین آتے ہیں عالم وجود میں جوام واقع ہوتا ہے وہ بفعل الہی واقع ہوتا ہے اور جس پر بھی ہوتا ہے کیونکہ دین وہی ہے جو (اس کی طرف سے) واقع کیا جائے اور قبیح وہی ہے جو دین میں بدلتا ہے (مثلاً اگر کفر واقع ہو تو وقوع کے سبب حق ہے اور ایمان واقع نہیں ہوا ہے تو وہ باطل ہے) عدم وقوع قبیح ہے) پس نبی اور اوس کے مان باب میں ان صفات مذکورہ کا موجود ہونا بھی

حسن ہوگا کیونکہ وہ خدا ہی کی طرف سے واقع کی گئی ہوگی پس اس وقت (یعنی جبکہ وہ صفا سرسبز
 حسن ہوگی) اُن سے متصف ہوئی (کی) بعثت سے کونسا امر مانع ہوگا؟ لہذا اس صورت
 میں کہ ہر امر خدا ہی کے فعل سے وجود میں آتا ہے اور از بسکہ وہ اس کا فعل ہے لہذا اقبیح نہیں ہو سکتا
 اشاء کیلئے کیونکہ ممکن ہو سکتا ہے کہ نبی کے کفر اور تمام انواع معاصی کا انکار کریں در انحالیکہ
 اُن سب کا وقوع خدا کی طرف سے ہوگا اور جو کچھ وہ کرتا ہے سب حسن ہے؟ اور یہ مذہب اختیار
 کر لینے کے بعد اُن کیلئے کیونکہ ممکن ہے کہ انبیاء کو (کفر و معاصی سے) منزه ثابت کریں۔ خدا
 کی پناہ ایسے مذہب سے جو (انسان کو اس مقام ضلالت میں) پہنچا دینے والا ہو کہ وہ کفر کو حسن
 اور ایمان کو قبیح اور مستحق جمیع رذائل و قبیح کی بعثت کو جائز سمجھنے لگے اور تم نے ان باتوں سے معلوم کر لیا
 ہوگا کہ اشاء ہ اس معاملہ میں بدیہیات کا بھی انکار کرتے ہیں۔

قول بطل

نصفہ برادران یوسفؑ سے انبیاء سے وقوع کبار میرے متزلہ کا استدلال
 قوی استدلال ہے اس لئے کہ اس پر اجماع واقع ہے کہ وہ لوگ جناب یوسف
 کو کنوین میں گرا دینے اور دیگر معاصی کے مرتکب ہونیکے بعد شک کے کبار ہو نہیں سکتے کوئی شک نہیں
 مرتبہ نبوت پر فائز ہو گئے تھے اور اس شخص (مصنف غلامہ) نے بجائے جواب سے تعرض کرنے کے
 مثل عوام بازاری کے فحش و باطل باتوں پر اکتفا کی ہے معتزلہ تو وقوع کبار پر ثابت کر رہے
 ہیں اور یہ شخص اس پر قادر نہیں کہ اُن کے استدلال کو دفع کرے اور اُن کے ساتھ اسکے جواز
 میں بحث کرے۔ یہ (فحش و باطل کا استعمال) اُن کے غرائب طرق بحث میں سے ہے۔

اور یہ جو ذکر کیا ہے کہ اشاء سے بحث ساقط ہے اس لئے کہ الخ تو اس کا جواب تم نے اُن
 باتوں سے معلوم کر لیا جو پہلے مذکور ہو چکی ہیں اور وہ یہ کہ حسن و قبح ایک معنی سو شریقی ہیں اور دوسرے
 دو عنوان کے اعتبار سے عقلی ہیں (اس سے) تم کو معلوم ہو گیا کہ جو کچھ مصنف نے کہا ہے وہ اشاء
 کا مذہب نہیں ہے اور اُن باتوں میں سے کوئی بھی اُن پر وارد نہیں ہوتی اور نہ وہ بدیہہ عقل
 کے مخالف ہیں۔

قول حقائق

برادران یوسفؑ کے انبیاء ہونے پر اجماع کا دعویٰ باطل ہے جس کی بکارت
 کا قول اختیار کیا ہے وہ محض اس بنا پر کیا ہے کہ اُس نے لفظ و اجتباء کی
 تفسیر نبوت سے کی ہے جو خدا تعالیٰ کے اس قول میں واقع ہے "و کذلک یختبئ ربکم و یملک
 من ادبکم و یتیم نعمہ علیکم و عوال یعقوب الایہ" حالانکہ لفظ "اجتباء" نبوت سے

معنی میں صریح و ظاہر نہیں ہے اور خدا تعالیٰ کا قول "وَلَكِنَّ اللَّهَ يُجَنِّبُكَ" خود ہی
تبارک و تعالیٰ کہ یہاں نبوت نہیں مراد ہے چنانچہ فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر میں اس کے معنی =
بیان کئے ہیں کہ "جس طرح خدا نے ایسے عظیم خواب کیلئے جو عز و شرف و جلالت شان کی دلیل ہو تم کو
برگزیدہ کیا ہو اسی طرح بڑے بڑے کاموں کیلئے بھی تم کو برگزیدہ کرے گا" (اس سے معلوم ہوا کہ "اجتباء" مراد
مراد بڑے کاموں کیلئے مخصوص کر لینا ہے نہ کہ نبوت) زجاج نے کہا ہے کہ "اجتباء" مشتق ہے
"جسیدۃ الشیء" سے جبکہ تم نے اس شے کو اپنی نفس کیلئے خاص کر لیا ہو اور جسیدۃ المیاء فی الحوض
بھی اس سے مشتق ہے (یعنی میں نے حوض میں پانی جمع کیا) نیز فخر الدین رازی نے کہا ہے کہ مفسرین
نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ "اجتباء" سے یہاں کیا مراد ہے پس حسن نے تو یہ کہا ہے کہ "یجتنبہ
ربک بالنبوة" (یعنی نبوت کیلئے خاص کر لینا مراد ہے) اور دیگر مفسرین نے یہ کہا ہے کہ محض درجہ
کو بلند اور مرتبہ کو عظیم کرنا مراد ہے نبوت کی تفسیر پر یہ لفظ (یجتنبہ) کی طرح دلالت نہیں
کرتی۔ پھر امام رازی فرماتے ہیں "تم کو معلوم ہو کہ حسب ہم نے اس آیت کی تفسیر نبوت کی تو یہ
حکم کرنا بھی لازم ہو گیا کہ اولاد یعقوب (غیر اشتنا کے لشوان و صبیان) سب کے سب انبیاء تھے
اسلئے کہ خدا تعالیٰ نے "یتیم علیہ علی ال یعقوب" فرمایا ہے (اور آل میں حمداً صاف اولاد
داخل ہیں مگر دیگر دلائل سے) بیٹوں کے سوا دوسروں کے حق میں اتمام نعمت کا ترک کر دیا جانا یعنی
اون کو نبوت کا حاصل نہ ہونا ثابت ہے پس لازم ہے کہ وہ اون کی اولاد (بیٹوں) کے حقیقین ثابت
ہے" اور یہ تمام باتیں صاف طور سے تبارہی ہیں کہ (برادران یوسف کے انبیاء پہنچے پر) جماع
واقع نہیں ہو (بلکہ اس امر میں اختلاف صریح موجود ہے اور جو لوگ اسکے قائل ہیں ان کو دوسری
دلیلوں سے کام لینے کی حاجت ہوئی ہے اگر اس پر اجماع ہوتا تو یہ حقیقین کیون ہوئی) اور اس
زیادہ صریح وہ کلام ہے جو شفا سے قاضی عیاض میں مذکور ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ "جناب یوسف
اور اسکے بھائیوں کے قصہ سے خود جناب یوسف پر کوئی مواخذہ وارد نہیں ہوتا بلکہ اولاد کے
بھائیوں کا معاملہ تو نبوت ثابت ہی نہیں جو اون کے افعال پر کلام (اور بحث) کرنا لازم ہوگا کہ
اون سے ایسے قبیح افعال کی ذکر واقع ہوئے) اور قرآن میں انبیاء کے ذکر کیساتھ اسباط کا جو ذکر کیا گیا ہے
(تو اس کی بابت) مفسرین نے کہا ہے کہ (جمع اسباط مراد نہیں ہیں بلکہ) اولاد میں سے فقط وہی
لوگ مراد ہیں جن کو نبوت عطا کی گئی تھی (لہذا اولاد اسباط کے افعال سے جو نبوت کے مرتبہ پر فائز
نہ تھے انبیاء پر کوئی حکم صحیح نہیں ہو سکتا) اور اجماع منعقد ہی کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ اہل البیت

اور علماء شیعہ اس کے خلاف (یعنی برادران یوسف کے نبی نہ ہونے پر متفق ہیں۔ علامہ
اس کے کتاب تجرید کے شارح جدید نے یہ کہاہے کہ بہت سے لوگ معتزلہ میں سے اس
رائے کی طرف گئے ہیں کہ قبل بعثت بھی انبیاء سے کبار و صاوری نہیں ہو سکتے ہیں ان لوگوں پر
نظر کرتے ہوئے برادران یوسف کی نبوت پر اجماع کا دعویٰ کس طرح کیا جاسکتا ہے جبکہ
اون کا قول جس کی حکایت قرآن میں اس طرح کی گئی ہے "الیوسف والہوہ احب الی ابینا منا"
(یوسف اور ادن کے بھائی ہمارے باپ کو ہم سے زیادہ محبوب ہیں) محض حسد پر مبنی تھا اور
حد امہات الکبار میں سے ہے (یعنی تمام کبار کی اصل ہے) خصوصاً اس لئے کہ اسی حد
کے سبب اپنے برادر صالح (یوسف علیہ السلام) کو ایک تاریک کنوین میں ڈالنے اور غلامی کی نسبت
میں مبتلا کرنے کی طرت پیش قدمی کی اور باپ کو ادنیٰ جدائی کے دائمی حزن و مات میں مبتلا
کر دیا اور پھر ادن سے جھوٹ بھی بولے غرض کوئی مذموم خصلت باقی نہ چھوڑی اور شرف و فساد
کی کوئی راہ ایسی نہ رہی جس پر وہ نہ چلے پون اور یہ تمام امور ادن کی عھمت و نبوت میں قبیح گنوا
ہیں۔ اور فاضل مخاطب گایہ کہنا کہ "مصنف علامہ نے پیش کے سوا استدلال معتزلہ کے جواب
سے تعرض نہ کیا" تو اس جواب یہ ہے کہ جو شخص بداہتہ عقل کے مقابلہ میں مکابرہ سے کام لیتا ہے
وہ اس کے سوا کسی اور جواب کا حق نہیں رکھتا جیسا کہ پہلے مذکور ہوا۔ اور ادن کا یہ قول کہ معتزلہ برادران
یوسف کی نبوت کا وقوع ثابت کرتے ہیں "اوس کا جواب یہ ہے کہ نبوت برادران یوسف کو ثابت
کرنے کی کوشش محض بے ثمر ہے کیونکہ ادھون نے اجماع سے اوس کے ثابت ہونے کا دعویٰ
کیا تھا (اس کے سوا اور کوئی دلیل ادن کے پاس نہ تھی) اور اجماع کا باطل ہونا ہم واضح کر چکے۔
اور فاضل مخاطب نے یہ بھی خوب کیا کہ اپنے اس قول "مثنیٰ البحت مع الاشاعرہ مساقط لانہم
یحیونون تعذیب الکلف وغیرہ من الطامات" میں لفظ طامات کو مذہب اشاعرہ کا بیان قرار
دیا جو قابل غور ہے۔ (یعنی فاضل مخاطب نے "مثنیٰ البحت" سے "تعذیب الکلف" تک مصنف
علامہ کی عبارت نقل کی ہے اور ادن کے باقی کلام کی بابت "وغیرہ من الطامات" کہا ہے لیکن جبکہ
اشاعرہ کے نزدیک ایک قول یعنی تجرید تعذیب الکلف غیر صحیح کے بعد اوی سے متصل "مثنیٰ البحت
امدیا ہے اس لئے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ من الطامات" کو اشاعرہ کے دیگر اقوال کا بیان قرار دیا بہتر ہے

فہرست مضامین ترجمہ حقائق الحق کتاب النبوة

صفحہ

صفحہ

(۱)	بحث اول حقیقت نبوت	(۲)
(۲)	بحث ثانی عصمت انبیاء کی تحقیق	(۸)
(۳)	آنحضرت صلعم کا نماز میں بتوں کی تقریب کرنی	(۸)
(۴)	آنحضرت صلعم کے گناہان کبیرہ و صغیرہ کرنے کی تحقیق	(۹)
(۵)	آنحضرت صلعم کے قبل نبوت کا فرہونے کی بحث	(۱۴)
(۶)	کسی عالم اہلسنت سے مامون رشید کا مناظرہ	(۲۳)
(۷)	حضرت ابوبکر کا غلام جناب رسول خدا صلعم سے پہلے داخل جنت ہوگا	(۲۳)
(۸)	آنحضرت صلعم نے بھولے سے نماز ظہر دو ہی رکعت پڑھ دی	(۲۵)
(۹)	آنحضرت صلعم نے بھولے سے نماز عصر دو ہی رکعت پڑھ دی	"
(۱۰)	سیدہ جناب رسالتا صلعم کی بحث	"
(۱۱)	حضرت عائشہ کا گڑیاں کھیلنا اور آنحضرت صلعم کا اس فعل کو پسند کرنا	(۳۰)
(۱۲)	تصویر بنانے کی بحث	(۳۱)
(۱۳)	آنحضرت صلعم کا اپنی ردائڑھا کر حضرت عائشہ کو مسجد میں حبشیوں کا دلچ دکھانا	(۳۴)
(۱۴)	کنیزوں کا گانا اور آنحضرت صلعم کا سننا	"
(۱۵)	آنحضرت صلعم کا مدینہ کی عورتوں کے ساتھ ناچنا	(۳۵)
(۱۶)	دفن بجانے اور لہو لعب کے جائز یا ناجائز ہونے کی بحث	"
(۱۷)	جب ملک الموت حضرت موسیٰ کے پاس قبض روح کیلئے آئے تو حضرت نے اون کے منہ پر طمانچہ مارا اور ایک آنکھ نکال لی	(۳۷)
(۱۸)	حضرت موسیٰ کے تند مزاج ہونے کی بحث	"
(۱۹)	حضرت آدم حضرت نوح اور حضرت ابراہیم کا شفاعت سے عاجز رہنا اور حضرت ابراہیم کا تین جھوٹ بولنا	(۳۹)
(۲۰)	حضرت ابراہیم کے تقیہ کی بحث	(۴۲)
(۲۱)	قول حضرت رسول خدا صلعم کہ ہم تو شک کر نیکاً حق حضرت ابراہیم سے زیادہ رکھتے ہیں	(۴۴)

- (۲۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حبشی نایچ رہے تھے اور حضرت دیکھ رہے تھے
(۲۴) مگر حضرت عمر آئے تو اس کھیل کو حرام سمجھے اور حبشیوں کو مارنا چاہا۔
(۲۳) آنحضرت کا کنیزون کا نایچ دیکھنا مگر حضرت عمر کا دس سے بچنا۔
(۲۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حالت جنابت میں نماز جماعت پڑھانے کے لئے
(۲۴) کھڑے ہو جانا۔
(۲۵) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز عصر دو ہی رکعت پر تمام کر دی تو صحابہ نے
(۲۶) ٹوکا۔
(۲۶) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو بتوں پر ذبح کئے ہوئے جانور کا گوشت کھانے
(۵۲) کیلئے پیش کیا۔
(۲۶) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک دفعہ کھڑے کھڑے پیشاب کرنے لگے۔
(۵۳) قول عمر کہ البول قائما حصن للدبر۔
(۵۴) اصول اہلسنت کے مطابق شریعت انبیاء پر اعتقاد نہیں رہ سکتا۔
(۵۵) انبیاء کے ترکیب گناہان کبیرہ و صغیرہ ہونے سے کیا خرابیاں پیدا
(۵۶) ہوتی ہیں۔
(۶۰) چند اہم اعتراض اور اذن کا جواب
(۶۳) انبیاء کے وراثت آباء و عدم عفت امہات سے منترہ ہونے کی بحث
(۶۶) برادران حضرت یوسف کا قصہ۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم
الحمد لله رب العالمین
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

بالحق

maablib.org